les raisons pourquoi l'idolatrie est nommée paillardise en l'escriture. P. 274 &c.

G. voll. 10 ℔

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 20 1900
THEOLOGICAL SEMINARY

SCB
1876
No. V.1

LA MORALE CHRESTIENNE.

A

MONSIEVR DE VILLARNOVL.

PREMIERE PARTIE.

Par MOYSE AMYRAVT.

A SAVMVR,
Chés ISAAC DESBORDES,
Imprimeur & Libraire.

M. DC. LII.

bien, en partie pour satisfaire au desir de plusieurs honnestes gens qui croyoyent que i'y pouuois donner quelques bonnes instructions au Public, si est-ce que ie n'en formay point la resolution tout à fait, sinon lors que commençant à me remettre d'vne longue maladie, ie fis il y a vn peu plus de trois ans vn voyage à la Foreſt. Là vous vous souuenés, MONSIEVR, que nous promenant ensemble dans vos allées, en discourant de diuerses choses, & particulierement de quelques disputes qui m'ont beaucoup exercé, vous m'induisiés à laisser courir sans m'en émouuoir vn certain écrit fait de nouueau contre moy sur vne question fort importante. Car pource que vous auiés cette opinion que la matiere dont il s'agissoit estoit tellement éclaircie par le dernier liure que i'en auois composé, qu'il ne s'y pouuoit plus rien adiouster de considerable, vous m'exhortiés à donner desormais mon temps à d'autres occupations. Et dautant que Monsieur Diserote vous auoit dit que ie m'estois

proposé de faire vne Morale Chrestiéne, dans laquelle i'édifierois sur les fondemens de la Nature les enseignemens qui nous ont esté donnés par la Reuelation, peu s'en faut que vous ne me coniurassiés de laisser ou de differer au moins toute autre meditation, pour m'appliquer à celle là, dont vous esperiés que les gens de bien tireroient vne vtilité singuliere. Quand donc vous vistes que ie me laissois persuader à vos raisons, vous ne me laissastes point que vous n'eussiés tiré de moy la promesse de m'adonner à cét ouurage au plustost, & m'engageastes mesme à vous en faire le plan, pour vous en mettre quelque idée generale dans la pensée. Or estoit-ce alors mon dessein de retourner à quelques mois de là dans vostre Maison, & d'vser de la grace que vous me faisiés d'y pouuoir seiourner quelque temps, pour y vacquer à la composition de cette Piece. En quoy veritablement ie regardois bien à l'affermissement de ma santé, & au repos que ie trouuerois en vn lieu où les distractions qui

ne me ſont que trop ordinaires, ne me pourroient ſuiure. Mais il eſt vray pourtant que le principal fruit que i'en attendois conſiſtoit en ce que i'eſperois y ioüir de l'honneur de voſtre conuerſation à loiſir, & que vos excellens propos, & les belles & rares connoiſſances que Dieu vous a données en toutes choſes, m'ayderoyent & à conceuoir & à diſpoſer ce que i'auois à dire ſur ce ſujet, & m'y donneroyent des ouuertures & des éleuations d'eſprit auſquelles ſans cela ie ne me pourrois pas ſi bien porter de moy meſme. I'adiouſterois encore volontiers à cela, ſi voſtre exemplaire modeſtie me le permettoit, que voſtre vie meſme, & voſtre vertu, quand ie l'aurois preſente deuant les yeux, me ſeroit vne ayde merueilleuſe à ce que ie me propoſois; à peu prés comme ſi vn ſtatuaire tiroit les preceptes de ſon art, non tant des reigles & des notions qu'il en a dans l'imagination, que de la contemplation de l'image d'vn heros, dãs laquelle ſoit Polyclete, ſoit Phidias, ou quelque autre celebre

ſculpteur, les auroit parfaitement miſes en vſage. Et par ce que la relation des maris à leurs fẽmes, & des femmes à leurs maris, des enfans à leurs peres, & des peres à leurs enfans, & la conduite reguliere d'vne famille Chreſtienne & bien moriginée, tient vne grande place dans la Morale, & ſur tout, que les vrays & ſinceres ſentimens de la pieté, & les motifs qui nous y portent, y doiuent auoir le premier rang, ie m'attendois qu'eſtant incorporé pour vn temps dans voſtre maiſon, ie n'aurois ſinon à conſiderer toutes les parties de ſon adminiſtration, quand ie viendrois aux lieux où ie dois inſerer les preceptes qui regardent ce point là, dautant qu'elle en eſt comme vn accomply modelle à toutes les autres. Mais les fonctions de ma charge, & les diuerſes occurrences qui ſe ſont rencontrées depuis, n'ayant pas permis que ie receuſſe ce contentement, ny que i'allaſſe prendre poſſeſſion de l'appartement que vous m'auiés fait dreſſer, ou bien ie ſeray contraint de differer encore l'execu-

tion de la promesse que ie vous fis alors, ou si ie veux m'en acquitter, il faut que ie me resolue à me passer de ces aides & de ces accouragemens que ie pouuois tirer de vostre presence. Or ie sçay bien, MONSIEVR, auec qu'elle ardeur, &, si ie l'ose dire ainsi, auec qu'elle impatience vous attendés les productions de ma meditation sur cette matiere, & ie crains que l'occasion ne se rencontre pas bien-tost de me preualoir de ces auantages que i'auois esperés de vostre communication. C'est pourquoy Dieu voulant, ce semble, par sa bonté me procurer quelque repos, ie me dispose, moyennant sa grace, à mettre la main à l'execution de mon projet, & à tascher de satisfaire à l'attente de mes amis, & particulierement à la vostre. Neantmoins, si ie ne puis pas effectiuement ioüir ny de vostre maison ny de vostre conuersation, les mouuemens de mon esprit ne laisseront pas d'y faire continuellement des reflexions en écriuant, & la souuenance que i'en ay

ſuppléera au defaut de la preſence des choſes meſmes. Or pour m'y obliger d'autant plus eſtroittement, ie me figureray d'abord que vous me faites la faueur tantoſt de me conduire au long de vos eſpaliers, tantoſt de me promener ſous les ombrages de voſtre bois, tantoſt de me conuier à prendre le frais & le repos de vos cabinets, & tantoſt de me faire tournoyer comme la Saiure autour & par le trauers de voſtre prairie, en contemplant l'agréement qu'y donne la perſpectiue de vos pauillons & de vos tours, quand elles font ombre au Soleil couchant; & que cependant vous aués la patience de m'écouter traittant familierement de la Morale à peu prés en cette ſorte.

DESSEIN

DESSEIN ET DIVISION de l'Ouurage.

SI l'opinion que l'on attribuë à Carneades, & à quelques autres d'entre les Anciens, eſtoit veritable, c'eſt qu'il n'y a point de difference naturelle entre le Vice & la Vertu, & que la diſtinction qu'on y met, ne dépend ſinon de l'inſtitution des Legiſlateurs qui ont les premiers eſtabli les Republiques, il ne ſeroit ny neceſſaire ny à propos de reprendre la Morale de ſi haut que ie me le ſuis proposé. Car i'ay deſſein d'expliquer dans la premiere partie de mon Traitté, quelles inſtructions la Nature donnoit au commencement aux hommes, pour les former à ſuiure la Pieté & la Vertu, auant qu'il y euſt aucune Republique

fondée en la terre, ou qu'aucun Legiſlateur d'entre les hommes euſt penſé à leur donner des régles de leurs actions. De ſorte que ce ſeroit fort inutilement que ie chercherois des enſeignemens au bien, & des raiſons de ſe détourner du mal, dans l'Ecole de la Nature, ſi elle n'en donnoit du tout point; & pour expliquer la Morale à ſes citoyens, il ne ſeroit neceſſaire ſinon d'eſtre bien versé dans les Couſtumes de ſon pays, ou dans les Ordonnances de ſon Prince. Mais i'ay toujours eſté dans ce ſentiment, que comme la difference qui eſt entre le menſonge & la verité, ne dépend pas de l'imagination de l'homme, mais de leur naturelle oppoſition, tellement que la poſſeſſion de la verité perfectionne nos entendemens, au lieu que l'impreſſion du menſonge les altere & les défigure : ainſi la nature des choſes a mis vne telle contrarieté entre le vice & la vertu, qu'en l'vne eſt la perfection de nos volontés & de nos affections, en l'autre eſt la corruption qui les fait degenerer de

leur excellence naturelle. C'eſt pourquoy ie veux rechercher en premier lieu quelles inſtructions la Nature euſt données à l'homme, s'il fuſt demeuré en l'eſtat de ſa creation, pour s'y maintenir en la qualité d'eſtre parfaitement homme de bien, & iuſques où cette premiere inſtitution nous euſt peu porter pour eſtre agreables à la diuinité, & pour repreſenter l'image de ſa ſainteté dans noſtre conduite. Et dautant que la Nature n'eſt pas demeurée en ſa premiere conſtitution, & que le peché l'a precipitée de la ſimplicité de ſon integrité, dans la miſere de la condition en laquelle nous voyons toutes choſes, d'où reſulte la reuelation de quelques obiects dont on n'auoit point de connoiſſance au commencement, & où les hommes ont entr'eux des relations que la premiere creation & l'eſtat de leur innocence ne leur auroit point données, ie deſtine la ſeconde partie de ces Diſcours aux reflexions qu'il faut faire ſur ces changemens. Car puis que ces nouuelles connoiſſances, ces

relations iuſques alors inconnuës, & ces obiects inuſités auparauant nous obligent à des vertus qui n'auoient aucun vſage auant le peché, vn homme ne peut eſtre parfaitement homme de bien, ſi aux choſes auſquelles l'innocence de la Nature nous deuoit porter, il n'adiouſte encore l'obſeruation des deuoirs qu'exige la condition dans laquelle elle eſt tombée. En troiſiéme lieu, peu de gens ignorent la difference que Dieu a miſe entre les Nations auſquelles il n'a rien proposé à contempler ſinon ce grand ouurage du Monde, & le peuple qu'il auoit autresfois choiſi dans la poſterité d'Abraham pour luy communiquer vne declaration plus exacte de ſa volonté. Encore que ſi les hommes euſſent eſté bien attentifs à la contemplation de l'Vniuers, ils en euſſent peu recueillir des lumieres excellentes en ce qui eſt de la Pieté & de la Vertu, ſi eſt-ce que l'Ecole qu'il auoit ouuerte en Iſrael pour y inſtruire les hommes par le miniſtere de ſes ſeruiteurs, auoit des auantages qui

ſans contredit ne ſe peuuent aſſés eſtimer. Tellement que ſi aux enſeignemens que l'vn & l'autre de ces deux eſtats de la Nature, pouuoit donner aux Iſraëlites auſſi bien comme aux Gentils, ils n'euſſent adiouſté les actions auſquelles vne plus particuliere education les obligeoit, ils n'euſſent pas ſatisfait à leur deuoir, & n'euſſent pas remply à beaucoup prés toute la meſure de leur Morale. Puis donc que bien qu'ils ayent eſté aſſujettis à beaucoup de Loix de l'obſeruation deſquelles nous ſommes à cette heure deliurés, ſi eſt-ce qu'il en eſt demeuré pluſieurs que nous auons communes auec eux, & que les liures qui les contiennẽt nous ont eſté donnés comme à eux pour en tirer les reigles de noſtre vie, & les exemples de nos actions, il eſt comme abſolument neceſſaire que i'examine quelle eſt la meſure de la reuelation dont les Iuifs ont ſurpaſſé les Gentils en cet égard, & quelle eſt ou la nature ou le degré de la pieté & de la ſainteté dont ils les ont deu ſurmonter

en consequence. Enfin parce qu'outre que nous sommes hommes, ce que nous auons eu de Dieu lors que nous auons esté creés, & que nous sommes pecheurs, ce que nous tirons de nostre premier Pere Adam, comme tous les autres hommes en tous les siecles; & que les instructions données aux Israëlites autresfois nous appartiennent en grande partie, ce qui nous oblige à mesme pieté enuers Dieu, & à mesmes deuoirs enuers nos prochains, nous sommes encore Chrestiens, ce qui nous éleue beaucoup au dessus du reste du monde, la Morale que ie me propose d'expliquer icy ne seroit pas veritablement Chrestienne, comme le tiltre que ie luy donne promet qu'elle le sera, si ie ne m'arrestois aussi à expliquer ce qu'il y a de particulier en cette condition, & à quoy cette diuine appellation nous oblige. Car à proportion de ce que les obiets qui nous attirent à la pratique de la Morale, sont par la reuelation du Christianisme deuenus plus beaux & plus lumineux,

à mesme proportion doiuent estre plus vifs, plus vehemens, & plus constans les mouuemens qu'ils excitent en nos ames. Dans cette derniere partie de ma meditation ie traitteray donc, Dieu aidant, de ce que la Religion Chrestienne a adjousté à toutes les Dispensations precedentes pour l'accomplissement des vertus, de sorte qu'en ayant tiré la premiere idée des pures institutions de la Nature, & y ayant de plus mis les nouueaux traits que le changement qui y est arriué nous a fournis, & puis ayant imbu & coloré ce tableau des belles choses dont les liures de l'ancienne Loy fourniſſent les enseignemens, i'en rehausseray encore l'éclat par les instructions & les exemples du Nouueau Testament, & donneray par ce moyen autant que ie pourray à l'Ethique des Chrestiens toute la perfection dont la nature humaine est capable en cette vie. Or encore que toutes les autres parties de mon ouurage seront, comme i'espere, considerables en elles mesmes, par ce qu'elles contiendront les

les commencemens & les progrés de cette souueraine perfection à laquelle l'homme doit monter; si est-ce que la derniere est le but auquel elles tendent. Ie ne craindray donc pas de leur donner à toutes ce nom de Morale Chrestienne, dautant qu'on y en verra les principes & les fondemens, sans quoy l'Ethique du Christianisme n'auroit pas vn corps assés complet, ny d'vne assés ferme consistance. Et neantmoins ce sera proprement à la derniere que cette appellation conuiendra, parce qu'on y trouuera paracheué ce que les autres n'auront qu'ébauché, autant que la mesure de la reuelation l'aura peu permettre en chacune.

DE L'HOMME ET DE ses principales facultés.

CEux qui traittent de la Morale dans les Escoles, ont accoustumé d'imiter Aristote aux liures qu'il en

a écrits à son fils Nicomachus, & de commencer par la consideration de la felicité de l'homme, & de la derniere fin de ses actions. Car ils disent que c'est la methode qu'il faut suiure en expliquant les disciplines practiques & qui se reduisent à l'action, au lieu que dans celles que l'on appelle contemplatiues, dans lesquelles on se contente de la connoissance de son obiect, on suit vne traditiue contraire, en commençant par les principes les premiers & les plus simples de la science, comme on entame la Geometrie par la definition d'vne ligne, d'vne superficie, & d'vn corps. Quoy que le dessein que ie me suis proposé ne m'oblige pas à garder inuiolablement tous les preceptes de l'art, & que pourueu que ie reüssisse à donner ceux qui sont capables de former vn parfaitement homme de bien, il ne m'importe pas de manquer à cette scrupuleuse exactitude à laquelle s'assujettissent ceux qui veulent passer pour sçauans, ie suiurois pourtant cette reigle, parce que ie la trouue raison-

nable, si ie n'estimois necessaire de dire auparauant quelque chose de la nature de l'homme & de ses principales facultés. Mais dautant qu'il semble que l'homme nous deuroit estre mieux connu que non pas les autres choses, parce que nous sommes intimes à nous mesmes, au lieu que les autres objets sont hors de nous, & que d'ailleurs la connoissance de nostre estre & des principes d'où procedent nos actions, peut beaucoup contribuer à l'intelligence de la principale & derniere fin que nous deuons nous y proposer, ie pense qu'on ne peut trouuer mauuais que ie fasse de cette consideration vne espece d'introduction à la Morale.

Ie ne m'arresteray pas à dire que l'homme a l'estre commun auec toutes choses, & la vie vegetatiue pareillement commune auec les plantes, comme les sens interieurs & exterieurs auec les autres animaux; & ne discourray point icy des facultés de l'ame entant que c'est par elle que les hommes se nourrissent, &

qu'ils croiſſent iuſques à la perfection de la ſtature que la nature leur a ordonnée, & qu'ils ſont capables de produire leurs ſemblables par la generation. Ie ne diray rien de la nature des obiects qui ſont deſtinés à ſes ſens, ny de la façon de leur operation, ny generalement de tout ce qui touche la Phyſique, & non la doctrine des mœurs : parce que ſi dans toutes ces choſes il y en a quelcune qui puiſſe ſeruir à mon deſſein, la connoiſſance generale que tous les hommes en ont, meſmes ſans auoir mis le pied dans l'Ecole d'Ariſtote, pourra ſuffire à chacun pour luy faire comprendre mes intentions. D'entre les facultés que l'homme a communes auec les beſtes, l'appetit qu'on appelle ſenſitif eſt preſque le ſeul qu'il eſt neceſſaire d'expliquer en cette matiere, dautant qu'vne bonne partie de la Morale eſt employée à le gouuerner & à le contenir dans le deuoir. Neantmoins parce que cét appetit reſpond à deux ſortes de Puiſſances, dont l'vne eſt la fantaiſie,

qui l'excite dans l'homme à peu prés de la meſme ſorte qu'elle fait dans les animaux ; l'autre eſt ce qu'on appelle l'entendement, qui le doit regir en nous d'vne façon conuenable à la condition de l'homme; & que c'eſt en cét égard qu'il eſt la matiere de la contemplation du Philoſophe Moral, ie remettray à en parler lors que i'auray à expliquer quelle puiſſance la Raiſon peut auoir ſur luy, & comment il eſt dans ſa dependance. Ie conſidere donc icy l'homme entant qu'il eſt doüé d'intelligence & de raiſon ; ce qui le met ſi haut au deſſus de la condition de tous les autres animaux, qu'il l'approche de celle des plus ſublimes intelligences. En effect, bien que ces intelligences ſoyent ſeparées de la matiere, & que n'eſtans point obligées comme nous à ſe ſeruir d'organes corporels pour la contemplation de leurs obiects, l'application qu'elles y font de leurs facultés eſt ſans doute plus forte, plus efficace, & plus fructueuſe, ſi eſt-ce qu'en ce qui eſt de la pieté nous auons meſ-

mes choſes à conſiderer, & à peu prés meſmes reflexions à y faire. Et pour ce qui eſt de l'exercice des vertus morales, à la verité les obiects & les motifs que nous en auons, ſont diuers, & par conſequent nos vertus & les leurs ſont auſſi d'vne eſpece en quelque ſorte differente. Neantmoins, puis qu'en noſtre nature nous ſommes capables des vertus qui luy conuiennent, comme les intelligences ſeparées de la matiere ſont capables de leurs vertus en la leur, c'eſt vn argument indubitable que nous approchons bien fort de leur condition, & que nos facultés ſont ſemblables. Car dans les autres animaux, les choſes que nous appellons d'ordinaire de ce nom de fantaiſie & d'eſtimation, non ſeulement ne s'éleuent iamais iuſques là que de connoiſtre nettement les regles de la vraye vertu afin d'en poſſeder le corps, mais meſmes elles ne donnent en leurs operations aucune iuſte occaſion de ſoupçonner qu'elles en appercoiuent vne ombre. Car pour ne rien dire de la

Diuinité, dont les beſtes n'ont iamais eu la moindre notion, il n'y a que l'homme ſeul entre les creatures corporelles, qui remarque la difference que la Nature a miſe entre le vice & la vertu, ny qui donne aucune moderation à ſes appetits pour auoir eu quelque lumiere de la difformité de l'vn, & de l'excellence de l'autre. Que ſi les beſtes font quelquefois paroiſtre quelque retenuë dans leurs paſſions, cela vient ou de la laſſitude, ou de la ſatieté, ou de la crainte du foüet & des autres chaſtimens, & non de ces nobles & releuées conſiderations que la raiſon fournit aux hommes.

Partant, afin de commencer par là l'examen des puiſſances de l'ame de l'homme, ſi vous les conſiderés vn peu attentiuement vous trouuerés qu'il y en a de deux ſortes : car les vnes ſont d'elles meſmes participantes de la raiſon, & les autres en ſont dépourueuës. Celles qui en ſont d'elles meſmes participantes, ſont l'Entendement, où proprement elle à ſon ſiege, & où elle exerce ſes fonctions ; & la volonté,

qui quant à elle ne raisonne pas, mais qui pource qu'elle dépend absolument de l'intellect, est ordinairement appellée du nom d'appetit raisonnable. Ie dis qu'elle dépend absolument de l'intellect, non pas seulement parce qu'en ses operations elle suit touiours le mouuement de la Raison, mais encore parce qu'en quelque façon elle luy doit la production de son estre. Car outre qu'il n'est point d'Entendement qui ne soit accompagné de volonté, ce qui monstre assés que ces deux facultés sont inseparables, vous ne sauriés vous figurer aucune intelligence toute pure & sans Appetit, laquelle vacque tant soit peu de temps à la contemplation d'vn obiect digne d'amour & de veneration, comme est la Diuinité, qui d'elle mesme ne s'enflâme incontinent de quelque ardeur de dilection enuers luy, & qui ne s'estende tant qu'elle pourra pour se l'vnir & pour s'y ioindre. Tellement que comme dans la nature des corps toute vraye lumiere est accompagnée de quelque chaleur, ou

bien au moins elle en produit là où ſes rayons s'vniſſent & ſe renforcent; dans le monde intelligible des eſprits tout entendement eſt accompagné de quelque amour, ou s'il n'en auoit pas eſté doüé dans la premiere origine de ſa creation, il en produiroit de ſoy meſme lors qu'il viendroit à s'appliquer attentiuement à la contemplation des choſes aimables. Et c'eſt ce qui a fait douter à quelques grands Philoſophes, ſi ce ſont deux facultés de nos ames, ou ſi ce n'eſt qu'vne puiſſance ſeulement, qui exerce diuerſes operations ſelon la diuerſité de la nature & des qualités des obiets ſur leſquels elle ſe déploye. Parce qu'il ſe peut faire, diſent ils, que lors qu'il n'eſt queſtion ſinon de iuger de la nature & des qualités des choſes, vne meſme faculté s'appelle de ce nom de Raiſon ou d'Intellect, qui ſe nommera Volonté ou Appetit, lors qu'elle s'en voudra ſaiſir, & s'en mettre en iouïſſance. A peu prés comme c'eſt vne meſme main qui connoiſt le froid & le chaud dans les corps qui luy ſont

offerts à toucher, & qui reçoit où reiette ceux dont les qualités luy ſont ou déplaiſantes ou agreables. Il eſt pourtant vray que dans toutes les autres choſes nous iugeons volontiers de la difference des facultés par la diuerſité des operations. Et dans la main meſme, bien que ce ne ſoit qu'vn meſme ſuiet qui iuge des qualités des corps par le toucher, & qui les empoigne ou qui les reiette, il n'y a perſonne qui ne recognoiſſe qu'il y reſide deux puiſſances. Autre ſans doute eſt celle du ſentiment, par laquelle nous diſcernons le froid & le chaud, & autre celle qui produit le mouuement par lequel la main s'eſtend ou ſe ſerre. Ce ſera donc bien vne meſme ame qui iugera de ſes obiets par l'intelligence, & qui les appetera par la volonté : mais l'intelligence & la volonté ſeront deux facultés pourtant, par l'entremiſe deſquelles l'ame produira ces deux operations diſtinctes. Et veritablement il ſemble qu'en cela Dieu & la Nature ayent voulu monſtrer leur richeſſe & leur abon-

dance, qu'au lieu que les hommes ſont bien ſouuent obligés de faire ſeruir vne meſme choſe à diuers vſages, comme Ariſtote dit de quelques vns, qu'ils ſe ſeruoient d'vne meſme épée à la guerre & aux ſacrifices, la Nature employe touiours vne ſeule choſe à châque fonction, afin qu'elle la face d'autant plus alaigrement, & que diuerſes actions ne s'embaraſſent point les vnes les autres. Elle en a ainſi particulierement vſé dans la conſtruction des animaux, & nommément en ce qu'elle leur a donné d'aucunement correſpondant à ce qui s'appelle Entendement & Volonté en l'homme. Car c'eſt dans la fantaiſie qu'ils reçoiuent les images des choſes qui ſont expoſées au iugement de leurs ſens: & c'eſt par l'appetit ſenſitif, comme par vne autre puiſſance, qu'ils s'en approchent ou qu'ils s'en reculent, qu'ils les recherchent ou qu'ils les reiettent, ſelon qu'ils les trouuent propres ou nuiſibles à leur conſeruation. Car quant à ce qu'on dit qu'il eſt malaiſé de comprendre quelle ſu-

bordination il y peut auoir entre l'entendement & la volonté, pour faire que l'vne depende de l'autre, & qu'elle reçoiue ſes mouuemens, i'aduouë que c'eſt vne choſe qu'il ne nous eſt pas fort aiſé de bien expliquer. Parce que ſi la Volonté eſt vn appetit raiſonnable, comme tout le monde le dit, il faut qu'il ſe meuue par la raiſon. Or la raiſon ne peut agir ſur cét appetit ſinon d'vne ſeule façon qui conuient à ſa nature : à ſçauoir par la repreſentation des motifs que les choſes meſmes luy preſentent de les iuger bonnes ou mauuaiſes, à rechercher ou à fuir. Comment donc eſt ce que l'appetit, qui de ſoy meſme n'eſt point vne faculté connoiſſante ny intelligente, ſera capable de receuoir l'impreſſion de ces motifs? Mais ſi la difficulté qu'on rencontre en l'explication de la maniere d'vne choſe, eſt vne ſuffiſante cauſe de la reiuter, à peine y-a-t-il aucune verité qu'on puiſſe iuger receuable. Quelque ſubordination que la nature ait eſtablie entre les cauſes de cette ſorte,

qui eſt-ce qui a iamais bien compris quel eſt leur attachement, & la boucle ou le reſſort par laquelle l'vne donne l'impulſion, ou fait ſentir la vertu de ſon attraction à l'autre? Sçait-on comment le premier mobile emporte auec ſoy les ſpheres d'embas? Auons nous iuſqu'icy bien entendu comment cette volonté dont nous parlons, commande à la faculté qu'on nomme *Locomotiue*, & agite les eſprits animaux en nous, pour donner à nos membres le branle & le mouuement? Sçait-on bien l'anſe par laquelle elle prend l'appetit ſenſitif, pour le mener où il plaiſt à l'entendement? En vn mot, dans cette merueilleuſe machine de l'homme, a-t-on bien apperceu comment les rouës dont nos actions dependent, ſont inſerées & endenteés les vnes dans les autres, pour faire que les inferieures ſuiuent les inclinations de celles qui ſont plus haut? Certainement, comme i'ay dit, la fantaiſie & l'appetit ſenſitif, ont autant de rapport auec nos facultés raiſonnables, que des choſes qui ſont inſe-

parablement alliées auec la matiere, en peuuent auoir auec celles qui parce qu'elles ſont ſpirituelles, peuuent ſubſiſter ſans le corps. Et comme la Volonté eſt raiſonnable dautant qu'elle ne ſe meut que par l'impulſion de la raiſon, cet appetit n'eſt appellé ſenſitif ſinon dautant qu'il ne s'excite que par les images des obiets qui ſe recoiuent dans les ſens interieurs. Or n'eſt il gueres plus difficile de comprendre comment les eſpeces intellectuelles des choſes paſſent de l'entendement dans la volonté pour la mouuoir, que de ſçauoir comment les repreſentations des obiets ſenſibles & corporels coulent de la fantaiſie dans l'appetit ſenſitif, pour luy en donner l'amour ou l'auerſion qu'elles y engendrent. Mais il n'importe pas beaucoup à la Morale que ce ſoyent deux puiſſances diſtinctes, ou bien vne ſeulement : tant y a que l'effect de ce que nous appellons Volonté, eſt d'embraſſer ce que nous iugeons eſtre bon, & de reietter ce que nous croyons eſtre mauuais, & d'eſtre

au dessous de l'Entendement la maistresse rouë de toutes les actions que nous faisons entant qu'hommes.

Quant aux puissances de nos ames qui d'elles mesmes ne sont pas doüeés de raison, elles sont de deux sortes. Car il y en a quelques vnes qui non seulement n'ont point d'intelligence en elles mesmes, mais encore sur qui l'intelligence n'a point de pouuoir: & telle est la faculté vitale, qui se manifeste au mouuement du cœur; & la nutritiue, qui se déploye principalement au foye: & celles qui leur peuuent estre semblables. Car nostre entendement a si peu d'autorité sur ces facultés, que la vitale n'agit pas moins au cœur encore que nous n'y pensions pas: & la nutritiue n'agit point si bien qu'à l'heure que nous dormons, qui est vn temps auquel les fonctions de la raison cessent. La consideration donc de ces facultés ne touche en rien du tout à la Morale. C'est proprement à la Physique qu'elle appartient, & s'il y arriue quelque desordre ou quelque incommodité,

les Medecins y doiuent remedier, & non les Theologiens, ou les Iurisconsultes & les Philosophes. Mais il y en a d'autres sur lesquelles l'experience monstre que l'entendement a de la domination pour les reigler & moderer, comme il le iuge necessaire. Tellement qu'au moins sont elles raisonnables iusques à ce point, que la Nature les a rendues capables d'obeïr à l'empire de la Raison, pourueu que quant a elle elle se serue bien de ses auantages. Dans le langage de l'Ecole on les appelle ordinairement *l'Irascible* & *la Concupiscible*, par ce qu'il n'y a aucune des émotions qui naissent dans cette partie de nos ames, que l'on ne croye se pouuoir rapporter, soit à la Colere par laquelle nous nous émouuons contre ce que nous iugeons estre mal; soit à la Conuoitise par laquelle nous nous portons à la recherche du bien que nous trouuons souhaittable. Ceux qui ne veulent pas que l'entendement & la volonté facent deux facultés differentes, auroient autant ou plus de sujet de mes-

ler ces

ler ces deux parties de l'appetit sensitif en vne. Car si vne mesme puissance de la Raison peut auoir deux differens noms selon ses deux diuerses operations, de iuger de la qualité de ses obiets, & de les fuïr ou desirer, suiuant la sentence qu'elle mesme en a prononcée; vn mesme appetit sensitif en pourra bien auoir deux pareillement, selon qu'il se portera vers des biens dont il peut iouïr sans difficulté, ou que pour paruenir à la iouissance de ce qu'il appete comme bien, & pour euiter la souffrance d'vn mal qui luy causeroit de la douleur, il se roidit pour surmonter les difficultés & les empeschemens qui s'y presentent à combattre. Et ie voy quelques nouueaux Philosophes qui pour ne suiure pas le chemin battu, discourent autrement de la nature de l'appetit sensitif, & donnent & vn autre estre, & vn autre ordre à nos passions, que celuy qui leur a esté attribué par les Anciens, & qui s'écartent icy, comme presque par tout ailleurs, des sen-

timens de Platon & d'Aristote. Ce n'est pas mon intention d'examiner icy s'ils ont raison, & quelques choses qu'ils ayent ingenieusement inuentées des causes de nos passions, quelque ordre qu'ils suiuent en leur distribution, cela ne contribuant du tout rien à rendre vn homme plus homme de bien ny plus vertueux, ne regarde ny prés ny loin le dessein de ma Morale. Au fonds, quand on aura bien tout épluché, ie croy qu'il ne se trouuera point de plus entiere ny plus commode partition de nos appetits, que celle qu'on a iusqu'icy suiuie dans les Ecoles, quoy que ie pense qu'on les pourroit bien vn peu plus commodément & moins barbarement nõmeren FRãçois. Car la partie *Irascible* se pourroit plus raisonnablement appeller la *Courageuse*, parce qu'il y a des occasiõs où elle se déploye sans colere, & où proprement le courage a lieu : comme quand il faut luitter auec resolution contre l'effort de la tempeste, contre laquelle pourtant nostre colere ne s'émeut. point. Et la *Concupiscible*

se pourroit appeller la *Conuoiteuse*, parce que *conuoiteux* est vn mot françois, qui represente fort bien la nature de cet appetit. Neantmoins, ces mots barbares estans vsités, ie ne feray pas difficulté, où les occasions s'en presenteront, de me seruir indifferemment des vns & des autres.

Ces deux parties de l'appetit sensitif, qui comprennent sous elles tout ce qui regarde nos passions, sont donc irraisonnables d'elles mesmes, comme il se void dans les bestes, en qui elles se trouuent aussi bien qu'en nous: mais neantmoins en l'homme elles sont capables de s'assuiettir à la raison, quand elle y veut vser de l'autorité que la nature luy a donneé. Car si elles s'emportent trop, elle les peut reprimer; si elles sont trop languissantes, elle les peut exciter: si elles s'attachent trop à vn obiect, elle les en peut diuertir, & les y ramener quand il en est temps; si elles en embrassent quelcun dont elles se doiuent absolument abstenir, elle les en peut détourner, ou pour les contenir sans

émotion, ou pour les porter sur quelque autre chose. Aristote represente l'autorité de la raison sur cette sorte d'appetits, par la comparaison de celle dont vn pere vse enuers ses petits enfans. En leur bas âge ils ne sçauent pas eux mesmes iuger de leurs propres actions, & la Colere, & la Conuoitise sont les deux ressorts dont procedent tous leurs mouuemens. Neantmoins ils les retiennent & les gouuernent selon qu'ils voyent que leur pere le veut, & la deference qu'ils ont pour son autorité, fait que sa Raison, qui est au dehors d'eux, manie leurs petites passions à peu prés comme si elle leur estoit intime. Et bien que l'obeïssance qu'vn cheual rend à l'écuyer qui le monte, ait quelque chose de dissemblable d'auec celle que l'Irascible & la Concupiscible rendent à la Raison en nous, parce qu'il n'y a quasi que le chastiment qui le reduise, au lieu qu'en vne ame bien composée, le seul clin de l'œil de l'entendement, s'il faut ainsi dire, & le seul mouuement de la Vo-

lonté, reigle & modere leurs émotions, si ne laisse-t-elle pas d'en representer en quelque sorte l'image. Car encore que le cheual n'ait point de raison, il conduit pourtant ses mouuemens comme s'il entendoit raison, & l'entendement de l'écuyer s'adiuste tellement auec le prochain principe des actions du cheual, que vous diriés qu'ils sont sousordonnés l'vn à l'autre d'vne correspondance naturelle. Or si cela se peut entre l'homme & le cheual, qui non seulement sont deux indiuidus differens, mais deux choses d'espece entierement dissemblable, combien mieux s'accorderont ces deux puissances dans vn seul & mesme sujet, où la Nature a conioint ces deux especes en vne? Et plus nous nous figurerons que l'homme est parfaitement bien constitué, comme il estoit en l'estat de sa premiere creation, plus aisément conceurons nous la iustesse de cette subordination. Car comme dans la Physique les corps les mieux composés sont ceux où les elemens sont

meslés si iustement, & leurs qualités si parfaitement bien contemperées, qu'ou bien elles ne se combattent du tout point, ou bien au moins leur contrarieté ne produit aucun effect considerable ny sensible; au lieu que leur contraste, s'il est tant soit peu manifeste, est ou la cause de leur corruption, ou la marque qu'elle est desja commencée: Ainsi dans la Morale les ames les mieux dispoſées sont celles où ces facultés gardent le mieux les reigles de leur subordination, au lieu que le conflict de leurs operations est vne cause de la deprauation de leur sujet, ou vne preuue certaine qu'il est decheu de l'integrité de son origine. Et puis que nous considerons icy l'homme en son integrité, il faut que nous le nous figurions si exactement bien composé, & les facultés irraisonnables de son ame si soûmises à sa Raison, que sans aucune contestation elles dependent de son empire.

Ie ne veux point icy m'amuser à rechercher, comme l'on fait ordinairement dans les Escoles, si cet empire

de la Raiſon ſur les appetits, eſt ou deſpotique, ainſi qu'on parle, c'eſt à dire tel qu'vn maiſtre l'a ſur ſes eſclaues; ou politique, c'eſt à dire, tel qu'vn bon Roy l'exerce ſur ſes ſujets. Ceux qui pour monſtrer que c'eſt vn empire deſpotique, ſe fondent ſur cette allegation, que comme le valet n'vſe nullement de ſa raiſon en l'obeiſſance qu'il rend à ſon maiſtre, mais s'y porte ſimplement comme ſi c'eſtoit vn inſtrument que le maiſtre manie à ſa volonté, ſemblent tomber dans vn inconuenient fort conſiderable. Car il y a cette difference entre ces choſes, que ſi les eſclaues ou les inſtrumens reſiſtent à la volonté de celuy qui leur commande ou qui les manie, il ne les ramene pas à leurs fonctions autrement que par vne contrainte phyſique, comme on parle, c'eſt à dire, par l'application d'vne force qui les emporte, & à laquelle leur reſiſtance n'a point de proportion. Ou ſi le maiſtre, & celui qui les manie, ne les peut ramener à leurs fonctions, ce n'eſt pas que la raiſon

luy manque quant à luy, mais c'eſt qu'il n'a pas dans le bras, & dans les autres aides eſquelles la force conſiſte, aſſés de vigueur pour les remuer, ou pour les ranger à ce qu'ordonne ſa raiſon. Au lieu qu'en la domination que la Nature a donnée à l'entendement ſur les appetits, l'obeiſſance vient de ce qu'ils ſont capables de receuoir l'impreſſion des raiſons dont il s'eſt luy meſme émeu, de ſorte que c'eſt ſans ſouffrir aucune contrainte qu'ils obeiſſent. Et ſi les appetits s'échappent & s'émancipent hors de la domination de la raiſon, cela ne vient pas de ce qu'ils ayent quelque force phyſique, comme eſt la peſanteur d'vne hache, ou la vigueur du corps d'vn eſclaue, auec laquelle les forces de l'entendement n'ayent non plus de proportion. C'eſt que l'entendement meſme ne ſe laiſſe pas perſuader comme il faut par les raiſons qui deuroyent faire impreſſion ſur la Conuoitiſe ou ſur la Colere. S'il en auoit apperceu la verité bien clairement, s'il les embraſſoit étroitement comme

il doit, s'il les retenoit auec conſtance, il n'y a point d'inclination dans les appetits, qu'il ne tournaſt ſans difficulté du coſté où il ſe porte luy meſme. Il eſt vray qu'Ariſtote accompare l'effort que fait la raiſon d'vn Incontinent à moderer la paſſion de la partie Conuoiteuſe de ſon ame, à celuy que fait vn paralytique pour mouuoir les membres qu'il a perclus. Parce que comme le paralytique ſoûleue bien peut eſtre vn petit ſon bras auec beaucoup de difficulté, mais vaincu qu'il eſt par ſa peſanteur, il le laiſſe retomber en ſa poſture precedente; ainſi l'Incontinent fait bien quelque effort ſur ſa paſſion, pour la retenir dans le deuoir, mais ce n'eſt que pour vn peu de temps, & encore bien languiſſamment, tellement que tout auſſi toſt elle luy échappe. Mais ce n'a pourtant pas eſté l'intention de ce Philoſophe de comparer ces deux choſes en tout & par tout, comme ſi elles eſtoient entierement & abſolument ſemblables. Il a ſeulement voulu dire que comme dans le paraly-

tique il n'y a pas assés de forces physiques pour mouuoir comme il faut le bras perclus, dans l'Incontinent il n'y a pas assés de vigueur morale pour contenir la passion en son deuoir. Et que comme il ne coule pas de la teste assés d'esprits dans le bras pour l'irradier, & pour luy donner le mouuement, il ne passe pas assés de raisons, ny assés fortement conceuës, de l'Entendement dans l'appetit, pour l'appliquer à son obiect ou l'en diuertir, ou luy donner comment que ce soit le ply & la posture conuenable.

Ceux aussi qui taschent de prouuer que l'empire de l'entendement sur les facultés inferieures est politique, parce qu'il paroist par experience que l'obeissance ne s'en ensuit pas toûiours ; comme il arriue quelquesfois que les sujets apportent de la resistance à la volonté du Prince, & se soûleuent contre son autorité ; n'vsent pas non plus en cela d'vne raison fort pertinente. Encore que les appetits demeurassent absolument assuiettis à la Raison, son autorité ne laisseroit

pas d'estre politique pourtant ; comme encore qu'il y eust toûiours vne parfaitement bonne intelligence entre le peuple & son souuerain, le gouuernement ne laisseroit pas d'estre politique & royal. Mais comme quand il arriue sedition en l'Estat, cela vient ou de ce que le Prince n'a pas de bonnes raisons de commander ce qu'il commande, ou de ce que les sujets ne comprennent pas comme il faut les bonnes raisons qu'il en a, ce qui monstre qu'il y a du vice dans l'Estat, & de la corruption dans ses parties: Ainsi s'il arriue de la rebellion des appetits contre l'entendement, cela vient ou de ce que l'entendement les gouuerne mal, ou de ce qu'encore qu'il ait quelque inclination à les bien gouuerner, l'efficace de ses raisons n'est pas assés grande en eux : ce qui monstre qu'il y a de la foiblesse dans l'Intellect, & de la corruption en l'homme. Partant à considerer l'homme en son integrité, comme c'est nostre dessein icy, l'empire de son entendement sur ses appetits pouuoit bien estre estimé

pluſtoſt politique qu'autrement, parce qu'il conſiſtoit tout en la perſuaſion & en la force de la raiſon ; quoy que d'ailleurs on le pouuoit bien dire naturel, parce qu'il eſtoit de l'inſtitution de la Nature. Et en cet eſtat d'integrité, comme le commandement de la raiſon eſtoit ſouuerainement ſage & regulier, l'obeiſſance des appetits eſtoit abſolument infaillible. Maintenant l'empire de l'entendement n'a pas changé de nature, encore qu'il ſoit arriué du déreglement en nous, comme la ſedition en l'Eſtat n'empeſche pas que de droit la forme du gouuernement ne ſubſiſte.

CONTINVATION DE LA conſideration des principales facultés de l'homme, & de leurs operations.

LEs facultés que i'ay nommées Raiſonnables, conſiſtent, ainſi que i'ay dit, en Intelligence & en

Volonté. Et quant à la Volonté, si dans vne ame bien composée les appetits de l'Irascible & de la Concupiscible sont assuiettis à la Raison, il faut bien que quant à elle sa dépendance en soit encore plus infaillible & plus necessaire. Car ces Appetits sont tellemeimt ioints en nous auec la raison, que de leur nature pourtant ils en peuuent estre separés. Les bestes les ont sans la Raison : les Anges ont la Raison, ou l'Intelligence sans eux; & quelque iour nous serons en cet égard semblables aux Anges. Au lieu que, comme nous auons veu, l'on ne peut conceuoir d'intelligence sans volonté, non plus que de volonté sans intelligence. De là vient qu'encore que dans la parfaite constitution de l'homme, ces puissances irraisonnables s'entretiennent si bien auec la Raison, qu'elles suiuent ses mouuemens sans aucune contradiction, si est-ce que dans la corruption de la Nature il y arriue du déreglement, & qu'elles se reuoltent trop souuent contre les parties superieures de l'ame.

Au lieu que l'entendement & la volonté conſeruent toûiours entr'eux vne parfaite correſpondance. Car ſi l'Entendement eſt en ſon entier, les mouuemens de la volonté ſont reguliers & bien compoſés : ſi l'entendement eſt corrompu, la volonté l'eſt pareillement; & de quelque coſté que la Raiſon s'encline à bien ou à mal, c'eſt auſſi de ce coſté là que l'appetit raiſonnable ſe détermine. Ariſtote a dit cela, ce me ſemble, non ſeulement bien expreſſément, mais encore bien elegamment, quand il a prononcé que ce qu'eſt le nier & l'affirmer à l'entendement, cela meſmes eſt l'appeter ou le fuïr à la volonté. En quoy ſon intention n'a pas eſté ſeulement de donner à entendre quelles ſont les operations qui ſont propres à ces facultés, à les conſiderer preciſément en elles meſmes, & ſans auoir aucun égard à leur ſubordination: pour dire que comme l'entendement ſe déploye ſur ſes obiets, entant qu'ils ſont ou vrais ou faux, & qu'il eſt ainſi obligé ou d'affirmer qu'ils ſont-

tels qu'ils luy sont representés, ou de le nier; la volonté se déploye sur les siens entant qu'ils sont bons ou mauuais, & qu'ainsi elle est obligée ou de les embrasser ou de les fuir, parce que c'est sous ces qualités qu'ils se rapportent à elle. Il a voulu dire outre cela que ces deux puissances sont alliées de telle façon, que quand vn mesme obiect leur est offert, à l'vn pour iuger de ses qualités, à l'autre pour le receuoir, ou bien pour le reietter; si l'entendement affirme & prononce qu'il est bon, la volonté le suit & s'estend de ce costé là; s'il le nie, la volonté le reiette & s'en recule. Ce qu'il confirme ailleurs en enseignant que les actions des hommes sont autant d'effets de la conclusion des syllogismes qu'ils forment sur les obiets. Parce que celuy qui croit que la promenade est bonne à la santé en telles & en telles circonstances; ce qui est, comme on parle, la maieure de son raisonnement: & qui outre cela void qu'il se rencontre luy mesme dans les circonstances dans lesquelles la promenade

eſt bonne à la ſanté ; ce qui eſt la mineure de ſon argument ; ne pouuant qu'il ne concluë que donc la promenade luy ſera bonne, ne peut auſſi qu'effectiuement il ne ſe promene en ſuitte de cette concluſion. Et chacun peut ſentir cela par experience en ſoy meſme, s'il veut eſtre tant ſoit peu attentif aux motifs & aux principes de ſes actions. Car il n'en trouuera pas vne à laquelle il ne ſoit porté par quelque raiſon, dont il a formé ſa reſolution d'agir, & qui dans ſa conſultation, l'a emporté ſur les autres cõſiderations qui l'induiſoyent au contraire. Et celle meſme qui diſoit, *Qu'elle voyoit bien ce qui eſtoit le meilleur, & qu'elle l'approuuoit, mais qu'elle ſuiuoit le pire pourtant*, auoit vne raiſon de le faire qui eſtoit la plus forte en ſon eſprit, à ſçauoir d'aſſouuir l'appetit de ſa vengeance. Car il n'y a point de doute que hors le tranſport de ſa paſſion, elle n'euſt iamais mis la main à égorger ſes propres enfans. Quoy que le deſir qu'elle auoit de ſe vanger de ſon mary, fuſt étrange & furieux,

furieux, il n'empeſchoit pourtant pas ſon entendement d'apperceuoir en quelque façon qu'il y auoit de l'horreur en ſon entrepriſe. Mais ſur l'heure neantmoins la Colere preualoit, & le contentement qu'elle penſoit qu'il y auoit à ſe vanger, fut plus fort en ſa deliberation, que la connoiſſance qu'elle auoit de l'atrocité de ſon crime. En effect il arriue aſſés ſouuent qu'il flotte deux obiects en noſtre entendement, ou que noſtre entendement meſme flotte alentour d'vn meſme obiect, ne ſachant s'il le doit embraſſer ou rejetter, parce que les conſiderations ou d'intereſt ou d'honneur nous tirent de coſté & d'autre. Et cependant la volonté demeure en ſuſpens, balancée entre le deſir & l'auerſion, de meſme que l'entendement l'eſt entre l'affirmation & la negation, tandis que les raiſons de part & d'autre combattent encore. Mais au moment que l'entendement ſe reſoût, il n'y a perſonne qui ne ſente que ſa volonté ſe determine de ce coſté là, & qu'il n'eſt pas poſſi-

ble qu'elle se porte à l'opposite de ce qu'en fin l'Entendement a prononcé estre expedient ou raisonnable. De fait, si cela se pouuoit, il arriueroit aussi par mesme moyen que la volonté se porteroit sur ce que l'entendement iuge estre mauuais & preiudiciable à l'homme, en le considerant comme tel, & sous cette idée de preiudiciable & de mauuais. Comme posé le cas que l'entendement consulte si en telle & en telle occasion il est plus expedient de viure que de mourir, & qu'il iuge qu'il est beaucoup meilleur de viure; l'homme ne peut en cette occurrence se determiner à se donner la mort, sinon en la considerant comme vn mal, & encore comme vn tresgrand mal, puis qu'il a luy mesme iugé que la vie est vn tres-grand bien, & qu'il regarde ces deux choses comme contraires. Or cela est contre la nature de tout appetit, & particulierement de la volonté, qui est vn appetit raisonnable, de desirer le mal, entant que mal; tout le monde ayant toûiours recon-

nu que le bien, entant que bien, eſt l'obiect de l'appetit, & le mal, entant que mal, celuy de l'auerſion & de la haine. Et ceux là meſmes qui ſe donnent volontairement la mort, portent teſmoignage à la verité de ce que ie dis; parce qu'ils ne ſe la donnent point ſinon pour éuiter vn plus grand mal, en comparaiſon duquel la mort leur paroiſt vne choſe deſirable. Et de là meſme il s'enſuiuroit que les hommes ſe pourroyent déterminer aux actions les plus importantes, ſans auoir aucun motif de leurs reſolutions, & ſans ſauoir eux meſmes le ſujet & l'occaſion pour laquelle ils s'y portent. Car ſi, pour exemple, vn homme qui delibere s'il ſe donnera la mort ou non, trouue enfin par le iugement de ſon entendement qu'il doit viure, & que neantmoins il ſe porte à mourir par la détermination de ſa volonté, il ſentira bien ſans doute qu'il veut mourir, mais il ne ſauroit rendre de raiſon pourquoy il le veut, puiſque ce qui s'appelle du nom de raiſon, en-

clinoit ſon entendement au contraire? Or dans les choſes legeres, & qui ne requierent pas beaucoup de conſultation, & dans les ſubites & impremeditées, où la ſurpriſe nous empeſche de deliberer, nous pouuons bien faire quelques fois des actions dont il nous ſeroit difficile d'expliquer le motif bien diſtinctement. Non que nous n'en ayons quelcun; mais nous ne l'auons pas aſſés bien enuiſagé pour pouuoir décrire exactement ſes qualités & ſa nature. Mais que dans les occurrences de cette importance, & dans leſquelles l'homme a pris le loiſir d'examiner les choſes de part & d'autre, iuſques à en former vne certaine concluſion; il ſe puiſſe determiner à vne action ſans en auoir aucune raiſon, c'eſt choſe que le ſens commun & l'experience reiettent. Nous voyons bien des gens qui n'alleguent point de raiſons de leurs actions ſinon leur ſeule volonté. Les Monarques diſent, *Ie le veux, parce que ie le veux.* Les enfans parlent à peu prés de meſme. Et c'eſt auſſi quelquesfois le langage

des insensés. Mais les Monarques le font parce qu'encore qu'ils ayent des raisons de leurs volontés, il n'est peut estre pas expedient qu'ils les découurent. Les petis enfans n'ont pas encore l'entendement assés formé pour conceuoir distinctement leurs raisons, ou n'ont pas encore assés d'habitude à bien parler pour les dire. Les fols n'en ont point de bonnes à dire parce qu'ils ont l'entendemeut renuersé; & d'ailleurs, bonnes ou mauuaises que soyent celles qui les induisent à leurs actions, le déreiglement de leur imagination ne leur permet pas d'en garder l'idée assés long temps, pour les pouuoir expliquer par la parole. Au lieu que les sages ne font iamais rien sans quelque raison, & s'ils ne la disent pas, c'est tellement, non la volonté, mais l'entendement qui domine en eux, que quelque bonne & pertinente raison les en empesche. Tant il est naturel à l'homme d'estre conduit par la raison, que mesmes quand il n'en fait pas profession, c'est quelque raison qui l'y oblige. En effect

la nature meſme de cette faculté qu'on nomme la Volonté, le requiert ainſi. Car celles qui luy ſont ſoumiſes ne s'excitent point d'elles meſmes & de leur propre mouuement. Les membres ne ſe remuent point que par la vertu *locomotiue* qui les agite. La vertu locomotiue ne ſe déploye point que par l'impulſion de la volonté. Ou donc la volonté eſt pareillement ſouſordonnée à quelque autre Puiſſance, ou elle ne l'eſt pas. Si elle l'eſt, elle doit ſuiure les mouuemens de la faculté ſuperieure, comme celles qui luy ſont aſſuietties ſuiuent les ſiens. Si elle ne l'eſt pas, veu que nulle autre faculté ne ſe tire d'elle meſme du repos dans lequel elle eſt naturellement, pour produire ce qu'on appelle ſes actes & ſes operations, & qu'il faut neceſſairement qu'il y ait quelque autre choſe hors d'elle qui luy face ſentir ſon efficace & ſes influences pour en faire éclorre les actions; d'où vient à la volonté ce genie ſi particulier, qui la rend exempte du beſoin du concours de

quelque autre chose que ce soit pour la production de ses actes? Car les sens exterieurs se meuuent par les obiects sensibles qui se presentent à eux. L'entendement void, & entend, & raisonne, & nie, & affirme, & reiette, & acquiesce, selon qu'il est touché des qualités qu'il appercoit dans les choses qui luy sont offertes à contempler. Et generalement toutes les puissances de nos esprits & de nos corps sont poussées à leurs operations par quelque autre faculté que la Nature a establie au dessus d'elles, ou bien attirées par les qualités des choses intelligibles ou sensibles. Si donc la volonté n'est assuiettie à aucune autre faculté, il faut qu'elle soit determineé par l'efficace de ses obiets, comme les sens & l'entendement. Or comment le peut elle estre si elle ne les connoist point? Et comment les peut elle connoistre autrement que par l'entremise de l'intelligence? Toutes les natures de bien dont elle peut estre touchée se rapportẽt à *l'honneste*, à *l'vtile*, & au *delectable*, & n'y a rien au monde

capable de nous émouuoir que sous l'vne ou plusieurs de ces qualités. Si donc nostre volonté s'en émeut, il faut qu'elle les reconnoisse telles, car c'est vn axiome indubitable que l'on ne desire point ce que l'on ne connoist point. Et si elle les reconnoist, ou bien il faut que ce soit par les yeux de l'intelligence, & qu'ainsi elle dépende de son iugement; ou bien il faut que ce soit par le moyen de ses propres yeux, & qu'ainsi au lieu que nous la considerons sous l'idée de la volonté, elle deuienne intelligence. Aussi Aristote voulant definir la nature de ce qu'il nomme *préelection*, qui n'est rien autre chose que le resultat de la deliberation & de la consultation que nous faisons lors qu'il est question de nous resoudre à quelque action, dit qu'ou bien c'est vn *appetit ratiociñatif*, ou bien vn *raisonnement appetitif*, comme croyant fermement que ces deux choses sont inseparablement conioinctes. Car il ne luy importe pas que vous l'appelliés *appetit*, ny que vous trouuiés sa nature dans

l'enceinte des actes de la Volonté, pourueu que vous luy donniés pour difference ſpecifique, ainſi qu'on parle dans les Eſcholes, & qui definit ſon eſtre en la diſtinguant de toute autre ſorte d'appetits, qu'il eſt produit par la force d'vn raiſonnement. Comme il ne luy importe pas non plus que vous la nommiés raiſonnement, ny que vous trouuiés ſa nature dans le cercle des actes de l'intelligence, pourueu que vous la faſſiés neceſſairement influer dans la volonté. Et c'eſt ce qui fait dire à ce meſme Philoſophe, que ce qui rend les hommes meſchans, c'eſt que dans les conſultations dans leſquelles il ſe faut reſoudre à quelque action, il ſe meſle vne certaine ignorance des choſes vniuerſelles, & que les Iuriſconſultes appellent *ignorance de droit*, qui leur fait faire de mauuais raiſonnemens. Comme de fait, c'eſt parce qu'il iugent qu'il faut plus deferer ou à la volupté du corps, ou à la paſſion de l'eſprit, qu'à la pieté & à la Vertu, qu'ils s'abandonnent aux actions que les hon-

neſtes gens trouuent blaſmables, ou meſmes que les Magiſtrats corrigent par la ſeuerité des loix. Or y a-t-il en cela vne manifeſte erreur & vne grande deprauation d'entendement, de faire entrer ces choſes en comparaiſon, & encore de poſtpoſer les bonnes à celles qui ne le ſont pas, & celles qui ſont excellentes en vtilité & en dignité, aux deshonneſtes & dommageables. Et ſi ce qu'il dit de la cauſe de la mechanceté des méchans eſt à noter, ce qu'il enſeigne des vertus des honneſtes gens n'eſt pas moins conſiderable. Car il fait de la Prudence vne habitude de l'intellect, & eſtablit les appetits ou la volonté pour le ſiege des vertus Morales. Et neantmoins il enſeigne diſertement qu'vn homme ne peut eſtre veritablement prudent s'il ne poſſede les autres vertus, & qu'il ne peut eſtre veritablement vertueux, s'il n'eſt doüé de l'habitude de Prudence. Parce que c'eſt la Prudence qui conſtitue vne fin belle & honneſte à l'exercice des Vertus morales, ſans quoy elles ne meriteroyent pas

ce nom, & que c'eſt elle qui les regit, & qui leur preſcrit cette mediocrité dans laquelle elles ſe contiẽnent entre deux extrémes. Or ſi l'Intellect & la volonté ſont deux facultés ſi détachées, qu'elles ne ſoyent point dans la dependance l'vne de l'autre, & qu'en reſiſtant au iugement de l'Intellect la volonté puiſſe exercer ſes operations à contreſens, cette doctrine d'Ariſtote n'a point de fondement en la verité. Parce que d'vn coſté vn homme pourra bien errer au iugement qu'il fera de l'excellence de la pieté & de la vertu, en concluant que la volupté du corps & l'aſſouuiſſement des paſſions de l'eſprit leur ſont preferables de tout point; pendant que ſa volonté le determinera au bien, & luy fera faire des actions bonnes & louables. Et de l'autre il pourra bien eſtre prudent ſans neantmoins eſtre vertueux, ou au contraire il pourra eſtre vertueux ſans neantmoins eſtre prudent, d'autant que ces deux facultés eſtant independantes l'vne de l'autre reſpectiuement, il n'y aura rien

qui n'empeſche qu'elles n'acquierent & qu'elles ne conſeruent chacune ſes habitudes à part, quelque contrarieté qu'elles puiſſent auoir entr'elles. Ioignés à cela que la façon de laquelle nous nous ſeruons pour induire les hommes à leurs actions, ou bien pour les en détourner, laquelle conſiſte toute en raiſonnemens, en exhortations, en remonſtrances, en repreſentation de perils, en menaces de punitions, en promeſſes d'auantages & de recompenſes, eſt tres-inutilement & & tres-impertinemment employée ſi la volonté ne depend point du iugement de l'entendement. Car c'eſt à l'entendement que toute cette batterie là s'adreſſe, & non directement à la volonté. Que ſeruira donc d'auoir vaincu l'entendement, & d'auoir abbatu toutes les deffenſes que l'ignorance du bien, & la fallace du mal, oppoſent aux bonnes & vertueuſes reſolutions, ſi apres qu'on en eſt venu à bout, & qu'on a determiné l'Intellect vers *l'honneſte*, & *l'vtile*, & le veritablement *delectable*, la volonté,

d'où les actions dépendent immediatement, se moque de nostre conqueste & se tourne de l'autre costé ? Et si quelcun dit que c'est pour presenter à la volonté son obiect, qu'elle ne pourroit ny connoistre ny apperceuoir autrement, il est aisé de luy répondre que ce n'est pas l'intention de ceux qui taschẽt de persuader par cette methode, que de representer l'obiect seulement. Si ce l'estoit, il ne seroit pas besoin d'vn si grand appareil de raisons, d'exhortatiõs, & de remonstrances. Ils pretendẽt faire voir à l'intellect toutes les conditions qui le rendent recommandable, & par lesquelles il se sente obligé à le receuoir, croyans que s'ils en peuuent venir à bout, la determination de la volonté, & l'action qui s'en produit, viendront necessairement en suitte. En fin, si la Volonté ne dépend pas de l'entendement, il faut necessairement que l'entendement dépende de la volonté. Car la Prouidence diuine, & la Nature, sont trop sages pour auoir mis en nous ces deux maistresses facultés, par qui seu-

les nous ſommes hommes, pour les laiſſer toutes deux dans l'independance à l'égard l'vne de l'autre. Comme vn vaiſſeau ne doit auoir qu'vn gouuernail, ny vne armée qu'vn chef, ny vne monſtre qu'vn grand reſſort, ny meſme ce grand Monde qu'vn Dieu, pour en regir toutes les parties, il ny doit auoir en l'homme qu'vne faculté dominante, pour euiter le deſordre que cauſe la pluralité des Seigneurs en meſme degré d'autorité. Or outre que l'excellence de l'entendement par deſſus la Volonté luy doit donner cet auantage, & que le nom dont les Grecs ont accouſtumé de l'appeller monſtre que c'eſt à luy à qui appartient *le gouuernement*, l'experience fait voir que les actes de nos entendemens dépendent ſimplement de leurs obiects, & non des ordres d'aucune autre de nos Puiſſances. Nous croyons les choſes parce que nous les trouuons veritables, & non parce que nous voulons qu'elles le ſoyent; nous les iugeons honneſtes, nous les reconnoiſſons vtiles, nous les eſti-

mons delectables, selon que nous apperceuons qu'elles possedent ces qualités, & non selon ce que les inclinations de nos volontés souhaitteroyent qu'elles y fussent. Et quant à ce que nous disons quelquesfois, *ie veux croire que telle chose est*, tant s'en faut que cela monstre que la volonté ait quelque empire sur l'intellect, pour luy persuader ce qu'elle veut, que c'est vn signe indubitable que nous ne croyons pas ce dont il s'agit, mais que nous n'estimons pas aussi que la discussion nous en soit fort necessaire. Et nous ne disons iamais cela si nous n'y sommes induits par quelque raison, qui nous oblige à ne vouloir pas nous enquerir de la verité, ou à ne presser pas ce que nous en connoissons, de sorte qu'encore en cela c'est la raison, c'est à dire, l'entendement qui nous gouuerne. Et au contraire quand nos volontés excitent nos entendemens à leurs operations, comme il semble que quelquesfois c'est par l'instigation de la volonté que l'intelligence se réueille, pour apporter plus

d'attention à vn obiect qu'elle ne faisoit auparauant, c'est encore quelque raison qui nous a sollicités à nous exciter nous mesmes. Ou la beauté de l'obiect, que nous ne faisions qu'entreuoir, ou sa grande vtilité, que nous ne reconnoissions qu'à demy, ou quelque autre qualité recommandable qui l'accompagne, & dont nous n'auions sinon flairé quelque odeur imparfaitement, nous a fait comprendre qu'il meritoit vne plus forte & plus attentiue application de nos esprits, ce qui fait que nous en réueillons toutes les puissances. Et si nous regardons bien diligemment en cela qu'elle est la nature de leur action, nous trouuerons que la volonté n'y commande nullement à l'intellect; mais que l'intellect induit par la raison que ie viens de representer, meut la volonté à exciter les facultés qui luy sont soufordonnées, & dont l'operation est necessaire à celles de l'entendement. Car s'il est questiõ d'vn obiect sensible c'est à la volonté à bander là dessus les organes & les esprits qui sont destinés

aux

aux fonctions de nos sens. Et s'il n'est pas besoin de les y déployer, parce que nous pouuons nous representer nous mesmes l'obiect à l'imagination, c'est encore à la volõté à exciter cette faculté, à ce qu'elle forme plus distinctement, & qu'elle retienne plus constamment les images des choses, sur lesquelles il faut que la contemplation de l'entendemẽt s'exerce. Quant à l'entendement mesme, s'il en exerce mieux ses operations alors, il n'en a point d'autre obligation à la volonté, que celle qu'vn Astronome peut auoir à son seruiteur, de ce que par son cõmandement il luy a tiré de son cabinet les instrumens dont il se sert pour la speculation des astres. Tellement que ceux là se trompent fort qui accomparent la liaison de la volonté auec l'entẽdement, à vn maistre aueugle, lequel est conduit par vn seruiteur voyant, & qui mesme obeït à son maistre en le conduisant. Car il peut bien arriuer dans le desordre que le peché a mis aux choses du monde, que le maistre deuient aueu-

gle, & que le valet a de bons yeux: ce qui n'oſte pas à l'vn la qualité de maiſtre, laquelle il n'auoit pas dans la veuë, ny à l'autre celle de valet, qu'il n'y portoit pas non plus. C'eſt pourquoy l'vn peut bien commander à l'autre qu'il le conduiſe, & quelque auantage que le valet ait en ce qu'il a des yeux, il ne laiſſe pas d'eſtre tenu d'obeir. Mais l'auantage d'entendre, & de raiſonner ſur les obiects, d'en reconnoiſtre les qualités, & de leur donner le prix qu'elles valent, d'apperceuoir l'excellence de *l'honneſte*, la commodité de *l'vtile*, la douceur du *delectable*, & de les pouuoir comparer entr'eux, eſt le fondement de l'empire de l'Intellect ſur toutes les autres facultés de l'homme. Et ce ſeroit choſe tout à fait indigne de la ſageſſe de ſon Createur, s'il auoit aſſerui la faculté qui ſeule eſt capable de commander raiſonnablement, dautant qu'elle void, & qu'elle entend, & qu'elle connoiſt les raiſons de ce qu'il faut & de ce qu'il ne faut pas faire, à vne autre puiſsãce aueugle,

& qui ne peut auoir d'elle meſme aucune intelligence de ſes actions. Car c'eſt proprement comme ſi dans vn Eſtat l'on mettoit l'autorité ſouueraine entre les mains des ignorans, & qu'on leur aſſeruiſt les hommes prudens & bien entendus dans la politique. Mais c'eſt pour maintenant aſſés parlé de ce ſujet, qui ſe pourra encore touuer en d'autres endroits de mon ouurage.

DES OPERATIONS DE l'Intellect en particulier.

DE l'Intellect dependent deux ſortes d'operations. L'vne conſiſte en la ſimple perception, ou, comme on parle, apprehenſion de l'obiect: comme quand ie conçois en mon entendement le ſens de ces propoſitions, que le Soleil tourne autour du Monde, ou que Ceſar fut tué par Brutus & par ſes compagnons dans le

Senat, ou que Mahomet eſt vn faux Prophete. L'autre conſiſte en l'acquieſcement que ie donne à ce qui ſe dit, ou en l'improbation que i'en fais, ſelon que ie connois la propoſition eſtre fauſſe ou veritable. Or quant à cette premiere action de nos entendemens, elle eſt abſolument indifferente tant au vray qu'au faux, tant au bien qu'au mal, & n'eſt d'aucune conſideration dans la Morale, ſinon qu'elle eſt abſolument neceſſaire pour les actions dans leſquelles la vertu morale regne. Car ceux que la Nature a ſi mal formés, ou qui par quelque accident ont receu vne ſi grande leſion dans les organes neceſſaires à l'entendement, qu'ils ne ſont pas capables d'y receuoir aucun obiect regulierement, comme ſont les hebetés & les inſenſés, ne peuuent point agir moralement, puiſque le premier principe & le premier fondement des actions morales leur manque. Mais neantmoins, que ce ne ſoit pas en cela que la Morale conſiſte, il en appert en ce que i'entends auſſi

bien cette proposition, que la terre tourne autour du Soleil, ou que Mahomet est vn homme enuoyé de Dieu, que ie fais celle là, que le Soleil tourne autour de la terre, ou que Moyse a esté vn grand Prophete. Et ne donnant iusques là mon acquiescement à pas vne des deux, mon esprit demeure en suspens entre la verité & la fausseté en leur égard, sans incliner vers l'vne pour la receuoir, & sans auoir auersion à l'autre pour la mécroire. En cet égard nos entendemens sont comme les miroirs, qui reçoiuent aussi bien les images des choses monstreuses, disloquées, & de trauers, que celles qui partent des corps bien proportionnés, & qui ont vne belle symmetrie. De sorte que c'est en l'acquiescement ou en l'improbation que l'on donne à toutes telles propositions, que consiste le bien ou le mal des operations de la Raison, en ce qui est des vertus intellectuelles & morales.

Derechef, l'approbation que nous donnons aux propositions des choses,

eſt de deux ſortes, ſelon qu'il y a deux ſortes d'obiets ſur leſquels ces propoſitions ſont formées. Car il y en a quelques vns dont toute l'efficace naturelle ſe termine dans l'intelligence meſme ; tellement qu'ils ne doiuent produire aucune autre operation ſinon leur ſimple perception premierement ; puis apres, l'acquieſcement ou l'improbation que nous donnons à leur verité ou à leur fauſſeté ; ſans qu'il ſoit neceſſaire qu'ils touchent ny la volonté ny les appetits, ou qu'ils excitent quelque emotion dans ces puiſſances. Telles ſont les choſes qui ſont offertes à contempler dans les ſciences qu'on nomme ſpeculatiues, comme eſt l'Arithmetique, & la Geometrie, & la Phyſique, & ſemblables. Car ſi quelcun me dit que *dix & dix font vingt*, ou que *ſi de choſes égales vous oſtés choſes égales, le reſte demeure égal*, ou que *le tranſport d'vn corps d'vn lieu en vn autre ne ſe peut faire qu'en l'eſpace de quelque temps*, tout ce que ces verités doiuent raiſonnablement produire en moy, c'eſt que pre-

mierement ie les entende, & que puis apres ie les reçoiue comme verités. Apres cela, d'elles meſmes, & de leur nature, elles ne me portent à aucune action que ce puiſſe eſtre. Mais il y a d'autres obiets dont l'efficace naturelle doit paſſer iuſques dans l'appetit ſoit raiſonnable, ſoit ſenſitif, & y engendrer quelques mouuemens qui tirent des actions en conſequence. Comme ſi quelcun me dit qu'*il faut aimer Dieu*, qu'*il faut honorer ſon pere & ſa mere*, qu'*il ne faut faire à autruy ſinon ce que nous voudrions nous eſtre fait*, & choſes ſemblables, l'operation de ces obiets ne conſiſte pas dans la ſimple comprehenſion de leur eſtre, ny dans le ſimple acquieſcement que ie donne à leur verité, elle doit tirer effectiuement & l'honneur, & l'amour, & l'exercice de la iuſtice apres elle. Et quant à ce qui eſt de cette premiere ſorte de choſes, Ariſtote expliquant la nature des vertus intellectuelles, les rapporte generalement à trois chefs, qui de leur nature produiſent diuerſes actions & diuerſes habitudes en

l'entendement. Car il y en a quelques vnes que l'on appelle *principes*, dont la nature eſt fort conſiderable en deux égards. L'vn eſt que pour connoiſtre leur verité il n'eſt pas neceſſaire de raiſonner deſſus, parce qu'elle eſt aſſés euidente d'elle meſme, & plus claire que ne pourroit eſtre ce qu'on apporteroit pour l'éclaircir. Comme ſi on me dit que deux & deux font quatre, & que le tout eſt plus grand que ſa partie, la ſimple conception de la choſe m'en fait appercenoir la verité, ſans qu'il ſoit beſoin de raiſonnement. Et ſi ie voulois raiſonner deſſus, ou i'embaraſſerois autruy, ou ie m'embaraſſerois moy meſme, & obſcurcirois l'euidence de ces deux propoſitions ; ou bien ie paroiſtrois inepte & impertinent, comme ſi ie voulois éclairer vne plus grande lumiere par vne moindre. L'autre eſt, que c'eſt de ces principes que l'on tire la connoiſſance de diuerſes autres verités, en commençant par celles qui leur ſont plus coniointes & plus proches, & nous auançant à celles qui en

ſont plus éloignées, ſelon que nous y ſommes conduits par l'ordre & par la ſuite du raiſonnement. Comme de ces deux principes, *Que le tout eſt plus grand que ſa partie, & Que ſi de choſes égales, vous oſtes choſes égales, le reſte demeure égal*, chacun ſçait que les Geometres ont tiré vne infinité d'admirablement belles verités, dont leur ſcience eſt compoſée. Et ils ſont veritablement principes pour ces deux cauſes, que pour les prouuer on ne raiſonne point ſur eux, & que d'eux en raiſonnant, on deduit toutes les choſes qui en dependent. Car s'il falloit raiſonner pour les prouuer, il faudroit mettre en auant quelque propoſition qui fuſt naturellement plus connuë qu'eux, & dont nous ſceuſſions la verité auant que de connoiſtre la leur, & ainſi ils ne ſeroient pas les premiers & les principes dans nos connoiſſances. Et ſi nous n'en tirions point d'autres verités par le moyen du raiſonnement, ils ne ſeroyent pas principes non plus, puiſque ce mot emporte naturellement quelque rapport

aux choſes qui viennent aprés, & qui coulent de leur dependance. Eſtans donc tels que la premiere & plus ſimple action de l'intellect ſuffit pour donner connoiſſance tant de leur eſtre que de leur verité, il ne faut pas s'eſtonner ſi Ariſtote a nommé cette operation du nom meſme d'*Intelligence*. Car il n'y a rien de plus commun ny de plus naturel que de nommer la premiere action d'vne faculté, du nom de la faculté meſme. Ainſi appelle-t-on *volontés* les premieres productions de la faculté qui porte ce nom: & on appelle *veuë* la plus ſimple fonction du ſens que l'on nomme de la ſorte. Et parce que pour engendrer dans l'intellect vne certaine diſpoſition, inclination, & habitude, à conceuoir ces principes, & à les croire facilement, il n'interuient aucune autre operation de l'entendement, que cette ſimple apprehenſion de l'obiect reïterée diuerſes fois, ce n'eſt pas merueille non plus ſi cette habitude meſme a eſté nommée de ce nom d'*Intelligence*. Car c'eſt quaſi

comme on attribuë le nom de *cachet* à l'instrument qui donne l'impression à la cire; & à l'impression mesme qu'il fait de son caractere, quand la matiere est encore molle, & qu'on y pese legerement; & en fin à ce caractere mesme, lors qu'y ayant pesé plus fort, & la matiere s'endurcissant, l'impression y demeure permanente.

La seconde sorte d'obiets de la connoissance desquels nostre entendement se contente, sans en faire passer l'efficace iusques dans les appetits, comprend les verités qui se déduisent de ces principes. Et ce sont des verités telles que si vous les comparés auec ces premieres sources dont elles sont deriuées, elles meritent seulement le nom de conclusions que vous en aués formées par la force du raisonnement: mais si vous les comparés les vnes auec les autres, elles sont ordinairement & principes & conclusions en diuers égards. Principes, parce qu'apres que vous en aués connu la verité, & que de cette verité là vous venés à en tirer & à en déue-

lopper d'autres, celle là que vous auïés connuë la premiere vous tient lieu de ſource, & celles cy que vous en deriués en ſont comme les ruiſſeaux. Concluſions, parce que celle que vous conſiderés comme ſource maintenant à l'égard de ce que vous en aués fait découler, eſt elle meſme vn ruiſſeau que vous aués tiré de cette premiere verité que vous n'auiés point tirée d'vne autre. On appelle d'ordinaire l'operation de l'eſprit qui produit ces connoiſſances, de ce nom de *ratiocination*, ou de *diſcours*. Et la raiſon en eſt que l'Entendement ne s'y arreſte pas à la ſimple intelligence d'vn ſeul obiect; il y va d'vn obiect à l'autre regulierement, & les conioint par les conuenances & les rapports qu'ils ont entr'eux, & les ſepare par leurs repugnances, en ſe ſeruant de quelque verité qu'il employe comme vne reigle commune pour les meſurer, & pour voir s'ils ont quelque proportion qui les rende compatibles. A peu prés comme vn Architecte, qui veut connoiſtre ſi deux pierres ſont de

meſme longueur ou non, applique ſon compas ou ſa reigle à la premiere; puis il ſe tourne vers l'autre pour l'y appliquer pareillement, & puis cela fait, il iuge par l'égalité ou inegalité qu'elles ont auec l'ouuerture de ſon compas, ſi entr'elles meſmes elles ſont égales ou inegales. Or plus on produit d'operations de cette nature bien & regulierement, plus auant s'imprime-t-on dans l'eſprit la connoiſſance des choſes ſur leſquelles on les a pratiquées, & plus acquiert-on de facilité à les pratiquer ſur d'autres obiects. Et c'eſt cette profonde impreſſion & cette facilité à l'action, que l'on appelle cõmunement habitude, & qu'en cette nature de choſes Ariſtote a nommée du nom de *Science*, qui en ſa langue grecque vient d'vn autre qui ſignifie apprendre, ou acquerir du ſçauoir que l'on n'auoit point auparauant. Ce qui n'eſt pas ſans bonne raiſon. Car encore que ſelon l'opinion de ce Philoſophe, les hommes apportẽt au monde leur entendement ſemblable à vne table raſe, dans la-

quelle il n'y a du tout rien d'écrit, de ſorte que les premieres notions des principes ne nous ſont pas naturelles, c'eſt à dire, que nous ne les auons pas apportées du ventre, mais acquiſes depuis que nous ſommes nés, & que nous vſons de nos facultés; ſi eſt ce que leur verité a vne telle euidence & vne telle proportion auec nos entendemens, qu'ils s'y attachent & s'y adiuſtent dés la premiere application que nous y en faiſons. Parce donc que cela ſe fait ſans effort de la Raiſon, & ſans qu'elle ſoit obligée à courir d'vne choſe à l'autre pour en faire comparaiſon, de ſorte que meſmes nous ne nous apperceuons pas que nous acquerions ces connoiſſances, il nous ſemble que nous les auons comme de nous meſmes, & que c'eſt le ſoin de la Nature qui les a miſes en nous: tellement que cela ne s'appelle pas apprendre. Mais quand nous auons premierement remarqué noſtre ignorance en vn certain ſujet, & puis fait application de nos eſprits pour le connoiſtre, & qu'apres cette application

nous obſeruons que nous ſauons ce que nous ne ſauions pas auparauant, nous diſons alors que nous auons appris, c'eſt à dire, acquis de nouueau quelque ſorte de ſcience.

La troiſieſme ſorte d'obiets de la connoiſſance deſquels nous nous contentons ſans en venir à l'action, eſt quand nous mettons enſemble & les premiers principes des choſes, & les concluſions que nous en tirons, & qu'ouurant nos entendemens dauantage que nous ne faiſions en les conſiderant ſeparément, nous n'en faiſons, par ainſi de dire, qu'vn ſeul & meſme obiect, à la contemplation duquel noſtre entendement s'attache. Or y a-t-il ſans doute diuerſes ſciences contemplatiues, qui à les conſiderer en leur total ſont compoſées de quantité de principes, & d'encore plus de concluſions. Telles ſont l'Arithmetique, la Geometrie, la Phyſique, l'Optique, l'Aſtronomie, & ſemblables, dont il n'eſt pas icy beſoin de faire le denombrement. Tant y a qu'elles ſont telles & en ſi grand nombre, qu'il n'y a point

d'homme capable de les conceuoir toutes de telle sorte, qu'ayant vne parfaite intelligence de tous leurs principes, & vne parfaite science de toutes leurs conclusions, il ne les contemple toutes que comme vn mesme obiect en quelque façon, & ne reçoiue dans l'esprit qu'vne seule idée & vne seule habitude de leurs connoissances. Les Anges mesmes, quelque vaste qu'ils ayent l'intelligence, l'ont neantmoins à mon aduis trop estroitte, pour comprendre toutes ces choses auecque vne telle exactitude, & vne telle plenitude de lumiere & de sçauoir, qu'il ne leur échappe du tout rien, & qu'elles leur soyent toûiours presentes. C'est à la seule Diuinité que cette louange appartient: & cela encore d'vne façon si merueilleuse, qu'elle ne met point de distinction de principes & de conclusions entre ses obiects, & que voyant tout d'vn seul traict d'œil, elle ne va point par degrés ny par progrés à la connoissance des choses. Neantmoins, si vn homme auoit fait choix entre les sciences, &

que

que s'estant adonné à la contemplation des plus excellentes, (& les plus excellentes sans doute sont celles qui ont les plus beaux & les plus diuins obiets) il eust acquis vne parfaite intelligence de tous leurs principes, & vne exacte connoissance de toutes les verités qui y passent pour conclusions, de sorte qu'il les eust presentes à l'entendement comme vn seul obiect general, composé de plusieurs autres particuliers excellemment constitués, & parfaitement bien proportionnés entr'eux, l'habitude que l'impression d'vne chose si admirable engendreroit en son intellect, meriteroit vn nom plus digne & plus glorieux que ce que nous auons dit de la reception des autres choses precedentes. Et c'est ce qu'Aristote appelle *Sapience*, nom le plus propre qu'il ait peu trouuer pour la magnificence du sujet. Dautant que les Grecs ayant accoustumé d'appeller *Sages* ceux qui estoient fort eminens par dessus les autres au mestier dont ils se mesloyent, il n'auoit point de

terme plus propre que celuy de *Sageſſe*, ou de *Sapience*, pour repreſenter l'incomparable auantage qu'vn tel homme poſſederoit par deſſus tous ceux qui s'employent à la Contemplation. Or eſt-il bien vray qu'vne ſi noble habitude, conioinctement auec les operations qui s'en produiroyent, contribuëroit infiniment à la felicité de l'homme : & ne faut nullement douter qu'en l'integrité de ſon origine il n'euſt receu de Dieu les premieres aydes neceſſaires pour paruenir à ces hautes connoiſſances, ny que s'il fuſt demeuré dans l'eſtat de ſa creation, il ne s'en fuſt tres-auantageuſement ſeruy, pour s'éleuer à tout ce qu'il y a de plus ſublime entre les choſes dignes de l'application de nos eſprits. Neantmoins ce n'eſt pas là proprement ce que nous auons à conſiderer en cette Morale. Car nous cherchons les moyens de rendre vn homme non pas tant excellemment ſçauant, que parfaitement homme de bien. Or n'eſt-il point homme de bien ſinon par les actions de la Pieté &

de la Vertu, & par les habitudes qui les produiſent. De ſorte que c'eſt & de ces actions & de leurs principes qu'il faut que nous parlions, & par conſequent des motifs & des obiects qui les excitent.

DES OPERATIONS DE l'Intellect à l'égard des obiects qui induiſent à quelque action.

IL y a donc encore de deux ſortes d'obiects dont l'efficace ne s'arreſte pas dans l'entendement, mais paſſe iuſques dans les Appetits, pour y exciter quelque émotion, & pour induire les hommes à quelque action ou à quelque ouurage. Ie dis à quelque ouurage nommément; car pour commencer par là, il y a certaines choſes qui ſelon qu'on les connoiſt bien ou mal, font que les hommes agiſſent auſſi bien ou mal en telle ou en telle

sorte d'Arts, dont elles cõtiennent les reigles. Pour exemple, *la Statuaire* est vn obiect qui de sa nature porte à vne certaine operation, dont se produit vn ouurage qu'on appelle vne statuë, & qui outre cela donne les preceptes de faire les statuës d'vne matiere conuenable, & auec leurs iustes proportions. De sorte qu'vn homme qui s'addonne à la consideration de cet art, & à l'acquisition de sa connoissance, n'en demeure pas là quand il l'a acquise, mais s'applique puis aprés à trauailler de la main; & il trauaille regulierement ou non, selon qu'il a conceu l'idée de cet obiect, & des reigles d'operer lesquelles y sont contenuës. De là vient que les vns y sont excellens, & les autres mediocres, & les autres impertinens tout à fait, selon que chacun à bien ou mal connu son obiect & ses dependances. Mais ny la parfaite connoissance de cette nature de choses ne rend pas vn homme vertueux & homme de bien; car il se rencontre quantité de bons ouuriers qui sont d'ailleurs tres mes-

chans hommes : ny l'imparfaite ou mauuaise connoissance de ces arts ne rend pas vn homme vicieux ou meschant ; puis qu'il se rencontre plusieurs gens de bien qui sont d'ailleurs en leur mestier de tres mauuais artisans. Et ce que ie dis des arts dont l'exercice laisse apres soy quelque ouurage qui subsiste, comme les statuës ou les peintures, se doit dire pareillement de ceux qui ne laissent rien de permanent apres l'action de la main. Car vn bon ioüeur de lut, & vn homme de bien, sont quelque fois des choses fort separées. De sorte que puis que nous cherchons le moyen de faire vn homme de bien & vertueux, nous n'auons point icy affaire de la consideration de ces obiects, ny des operations qu'ils produisent. C'est de ceux qui de leur nature portent au vice ou à la vertu, & des actes & mouuemens de nos entendemens à leur égard, que la consideration nous est icy necessaire. Examinons donc vn peu la nature des actions de nos facultés sur cette sorte d'obiects.

Puis que ce ſont ces obiects là qui nous excitent à l'action, pour bien entendre qu'elle eſt l'action, il en faut conſiderer les diuers momens, ſelon les diuerſes impulſions que les obiects meſmes nous donnent. La premiere de ces impulſions donc conſiſte en vne certaine émotion, ſoit de deſir, ſoit d'auerſion, que la premiere rencontre de l'obiect auec la faculté produit conformément à ſa nature & à la conſtitution de la faculté meſme. Or dans la conſtitution de noſtre nature, l'eſtre d'animal nous conuient auant celuy d'homme; de ſorte que la liaiſon & la communication que nos ſens interieurs, tels que ſont la fantaiſie & le ſens commun, ont auec l'appetit ſenſitif, eſt plus proche & plus immediate entr'eux, qu'elle n'eſt par l'interpoſition de l'entendement, & de la volonté. D'où vient que dans les ſurpriſes, où nous n'auons pas encore eu le loiſir de raiſonner l'image de l'obiect qui frappe les ſens exterieurs, & par les ſens la fantaiſie, court plus viſte de là à l'appetit ſenſitif, par les voyes

par lesquelles elle y court dans les autres animaux, qu'elle n'y va par l'intellect. Il luy faut du temps dauantage pour estre receuë en l'intellect, pour y estre considerée attentiuemẽt, & pour y estre comparée auec les autres choses sur lesquelles il doit faire reflection, afin de iuger s'il la faut laisser passer dans la volonté, & de la volonté dans les affections, ou s'il la faut empescher d'y aller donner vne atteinte. Et nous sentons cela bien souuent par l'experience que nous en faisons en toutes choses. L'image des perils impreueus, qui vient toucher subitement ou nos oreilles ou nos yeux, vole de là dans l'imagination, & de l'imagination dans l'appetit, au lieu où reside la crainte, auec vne telle rapidité, & y cause de si prompts mouuemens de peur, qu'à peine pouuons nous empescher qu'il n'en paroisse quelque chose au geste du corps, ou au clignement des yeux, & à la palleur du visage. Et iusques à ce que l'entendement ait eu le temps de se recueillir, ce qu'il fait à la verité

fort prontement dans les ames vn peu fortes, ou qui ont acquis de bonnes habitudes en ce qui eſt de la peur, cette legere émotion dure dans la partie inferieure de l'ame. Or n'eſt-ce pas encore en ces actions là que conſiſte ny le vice ny la vertu. La vertu ſans doute n'y conſiſte pas: parce que ce ſont actions ou paſſions qui nous conuiennent proprement entant que nous ſommes animaux, & non pas entant que nous ſommes hommes, puis que la Raiſon non ſeulement n'y eſt point encore interuenuë, mais meſmes qu'à cauſe de la ſurpriſe elle n'a peu y interuenir. La vertu morale eſt vne qualité de l'homme entant qu'il eſt homme, & bien que peut eſtre il y ait pluſieurs de ſes vertus qui ont leur ſiege dans l'appetit ſenſitif, ſi eſt ce qu'elles n'y peuuent eſtre imprimées ſinon par l'entremiſe des facultés raiſonnables telles que ſont l'Entendement & la Volonté. Par la meſme raiſon le vice n'y conſiſte pas non plus. Car on ne peut accuſer l'homme d'aucun vice moral, ſinon

que la mauuaise habitude qu'on nomme de ce nom, ait esté imprimée dans les facultés inferieures par les raisonnables; ce qui se fait par les actions ausquelles il se porte de propos deliberé: ou au moins, que l'émotion qui s'excite dans l'appetit sensitif, monte iusques à l'entendement, soit pour le détourner tout à fait de la consideration qu'il doit faire des obiects de l'honneur & de la vertu, soit pour empescher que les reflexions qu'il y fait, ne soyent si fortes & si vigoureuses qu'elles doiuent estre, Quand donc l'émotion de l'appetit sensitif ne touche du tout point l'entendement, & que tout aussi tost qu'il peut agir sur ses obiets, il y agit aussi fortement & auec autant de lumiere, qu'il conuient à vne telle faculté, de sorte que la volonté demeure droite; & que l'appetit ne donne puis apres aucune peine à tenir dans le deuoir, cela n'a pas accoustumé d'estre conté entre les passions vicieuses; parce qu'il nous est naturel. C'est pourquoy encore qu'on abuse souuent

de cette façon de parler, que les premiers mouuemens ne ſont pas en noſtre puiſſance, & que d'ordinaire on excuſe les trop violentes émotions de la Colere & de la Conuoitiſe par ce commun dire, il ne laiſſe pourtant pas d'eſtre vetitable quand il eſt bien entendu.

La ſeconde impreſſion que fait l'obiect en nos facultés, eſt celle que l'entendement en reçoit, & qui donne l'occaſion de faire reflexion deſſus, & de le comparer auec les autres. Et pour expliquer cela, ie me ſeruiray de l'exemple de la femme, lors qu'elle fut au commancement attaquée par le malin. Car cet obiect du fruit de l'arbre defendu eſtant entré dans la fantaiſie, peut bien à la verité, comme i'ay dit, courir de là dans l'appetit ſenſitif par le chemin le plus court. Mais il deuoit auſſi aller à l'entendement de la femme, & y eſtre receu ainſi que dans vn miroir. Et parce qu'il eſtoit de la condition de ceux qui excitent à vne action, il a deu y eſtre conſideré comme tel, pour iu-

ger si la volonté s'en deuoit émouuoir ou nõn, afin de regir les facultés inferieures en consequence. Et c'est là cette operation de l'entendement que l'on appelle consultation ou deliberation de la fin & resolution de laquelle les actions de l'homme dépendent. Or cette consultation là est toute autre en des facultés corrompuës, qu'en celles qui sont en leur entier. Car là où les facultés sont corrompuës, la consultation peut estre longue & difficile, & la resolution mauuaise: parce que l'obiect qui induit à mal, est fauorisé de l'émotion dereiglée de l'appetit sensitif, qui se remuë auec beaucoup de violence, & qui trouble & embarasse les fonctions de l'entendement. Et quant à l'obiect qui attire au bien, l'entendement ne le contemple pas assés attentiuement, n'en apperçoit pas assés clairement toutes les bonnes qualités, parce qu'outre le trouble qui luy est donné par l'appetit sensitif, la corruption dont il est desia luy mesme attaint affoiblit ses operations, & ob-

ſcureit ſa lumiere. Au lieu que dans vn ſujet dont les faculté ſont parfaitement bien compoſées, la conſultation ſe fait en vn moment, & ſans que la moindre heſitation y interuienne. Que ſi dans la comparaiſon de deux obiects contraires, dont l'vn attire au bien, & l'autre porte au mal, l'entendement heſite en ſa conſultation, ou bien il faut neceſſairement qu'il y en ait vn dont il ne ſçait pas, & dont il ne peut pas encore ſçauoir diſtinctement & nettement, la nature, ou bien les facultés ſont deſia corrompuës en ce ſuiet là, ou au moins certes commencent-elles à s'y corrompre. Comme lors que la femme fut premierement tentée par le ſerpent, tandis que ſes facultés demeurerent en leur integrité, elle ne flotta du tout point entre ces choſes, *mangeray-ie du fruit defendu, ou, obeïray-ie au Createur.* La ſeule comparaiſon de ces deux obiets l'vn auec l'autre, laquelle ſe fait par l'entendement en vn moment, acheua la conſultation dont ie parle. Mais quand elle commenca à balancer en-

tre-deux, & à douter de quel costé elle pancheroit, ses facultés commencerent aussi à se corrompre, puis que ces deux obiects sur luy deuoyent estre également & parfaitement bien connus. Or à peine est il besoin que i'aduertisse que ce n'est pas encore en cette consultation là proprement que consiste le vice ny la vertu que ie cherche en cette premiere partie de la Morale. Car s'il y a de la hesitation vicieuse, & qui marque de la corruption dans les facultés, ie n'en suis pas encore venu à cette partie de mon Traitté, où ie parleray de la vertu telle qu'elle conuient à l'homme depuis qu'il a degeneré de son integrité. S'il y a de la hesitation sans vice, parce que les obiets ne sont pas, & ne peuuent pas estre assés distinctement connus, l'entendement estant en ce suspens ne fait encore ny bien ny mal, & cherche seulement de quel costé il doit encliner, & à quoy il se doit resoudre. S'il n'y a du tout point de hesitation, comme il n'y en peut pas auoir là où les obiects sont bien connus

& les facultés bien entieres, quoy quō la consultation & resolution se fasse presque en mesme moment de temps, si est-ce pourtant qu'il les faut distinguer en leur nature. Car la consultation consiste en la comparaison de deux obiects contraires, & qui induisent à de contraires actions. Au lieu que la resolution gist en la determination de nos facultés vers l'vn de ces obiects seulement, à l'exclusion de l'autre. Or en cette comparaison de deux obiects, ainsi considerée precisément en elle mesme, il y a bien vne operation de l'entendement de l'homme entant qu'il est homme, de laquelle il ne se void trace quelconque dans les autres animaux; mais il n'y a pourtant point encore ny de blasme ny de loüange en cette operation là, non plus qu'en cette suspension de l'entendement que i'ay cy dessus dit estre innocente, parce que les obiects ne sont pas encore connus. C'est seulement vne chose antecedente à ces autres operations de l'intellect qui sont veritablement le sujet moral de la

loüange & du blaſme.

La troiſieſme impreſſion de l'obiect en nous eſt donc celle qui conſiſte en la reſolution que cette conſultation engendre ; c'eſt à ſçauoir quand l'entendement ſe determine à l'vne des deux choſes ſur leſquelles il auoit deliberé, & que par meſme moyen il reiette l'autre. Et c'eſt ce que les Philoſophes nomment *Iugement*, *Conſeil*, *Préelection*, & de diuerſes autres appellations, qui toutes ſont beaucoup moins intelligibles que la choſe meſme. Car il n'y a perſonne qui ne ſache tres-bien par experience ce que c'eſt que cette inclination de ſes facultés raiſonnables vers l'vn des deux obiects entre leſquels ſa deliberation a balancé quelque temps, en diſant, *le feray-ie*, &, *ne le feray-ie pas*, & que les raiſons de faire ou de ne faire pas l'emportent. I'ay dit expreſſément, *cette inclination de ſes facultés raiſonnables*, parce que l'entendement & la volonté y concourent tellement, qu'Ariſtote, comme nous auons veu cy-deuant, ou ne ſe peut reſoudre nette-

ment, ou laisse pour indifferent laquelle operation de ces deux facultés y est la plus considerable. Quoy qu'il en soit la condition de ces deux puissances, & leur subordination, nous oblige à dire que l'operation de l'intellect y est, quant à l'ordre de la nature, antecedente à celle de la volonté, puis que c'est luy qui la meut, & que c'est son impulsion qui la determine. Mais leur indissoluble liaison nous oblige pareillement à reconnoistre qu'entre ces deux operations il n'y a point de distinction de temps, & qu'au mesme moment indiuisible que l'entendement s'encline vers l'vn des obiects pour le preferer, la volonté s'y porte pareillement pour s'y ioindre. A peu prés comme dans vne machine telle qu'est vne horloge, où le mouuement d'vne roue depend de celuy d'vn ressort, vous conceués bien leur dependance, & que celuy du ressort va naturellement deuant; mais vous ne sçauriés conceuoir le moment auquel le ressort à commencé à cheminer, que vous ne conceuiés pareillement

lement que la rouë a commencé à suiure. Car nous sentons bien qu'en ces consultations nostre entendement ne se détermine iamais d'vn costé, que la volonté n'y aille aussi : & si l'entendement s'y porte tout entier & tout d'vn coup, tout ce qu'il y a d'appetit en la volonté s'y porte de mesme : si l'entendement y va par degrés, les mouuemens de la volonté s'estendent à proportion ; si l'entendement s'y encline languissamment & en doutant, les inclinations de la volonté n'y sont pas moins lasches & chancellantes : si, comme il arriue souuent, l'entendement flotte en sa resolution, & s'approche tantost d'vn costé, tantost de l'autre, la volonté souffre quand & quand la mesme hesitation : & si l'entendement demeure en suspens, & balancé entre ses deux obiects, la volonté est alors comme l'éguille frottée d'aymant, quand elle se trouue à égale distance entre les deux poles.

Cette operation donc de la determination de l'entendement, coniointe auec le mouuement de la volonté,

eſtant plus proprement qu'aucune autre, l'action qui conuient à l'homme entant qu'il eſt homme, eſt auſſi proprement le ſiege du blaſme & de la loüange qui conuient à ſes productions entant qu'elles ſont morales; de ſorte que toutes les choſes qui viennent en conſequence prennent leur teinture de là. Car ſi cet appetit ratiocinatif ſe porte au bien, c'eſt le ſujet de la loüange deuë à la vertu: & ſi au contraire il ſe porte au mal, c'eſt le ſujet du blaſme qui eſt deu au vice; & c'eſt de là que dépend le iugement qu'il faut faire de la quatriéme impreſſion que l'obiect fait en nos facultés. Car comme la volonté eſt ſouſordonnée à l'entendement, les facultés inferieures, comme ie l'ay repreſenté cydeſſus, ſont ſouſordonnées à la volonté. Tellement que l'obiect qui a paſſé des ſens dans la fantaiſie, & de la fantaiſie à l'intellect, & de l'intellect dans l'appetit raiſonnable, paſſe de l'appetit raiſonnable dans les autres ſoit appetits ſoit facultés, pour y cauſer les émotions conuenables à

ſa nature. Pour exemple, poſé que l'obiect du fruit defendu, acompagné de tous ſes attraits, euſt à l'improuiſte produit dans l'appetif ſenſitif de la femme, cette legere & innocente émotion dont i'ay tantoſt parlé, & que cependant au meſme temps, le meſme obiect eſtant entré dans ſon intellect, celuy de l'autorité du commandement de Dieu euſt preualu en ce que i'ay nommé la conſultation ou la deliberation; de ſorte que la femme euſt promptement reſolu d'obeïr au commandement du Createur; cet obiect du commandement, & du reſpect qu'elle luy deuoit, paſſant dans la volonté, & de la volonté dans la partie Conuoiteuſe de ſon ame, en euſt au meſme moment chaſſé l'autre qui y cauſoit de l'émotion, quelque legere qu'elle peut eſtre. Car ce qui y peut eſtre innocent auant que l'entendement ait eu le loiſir de receuoir l'obiect cõtraire, & de faire ſes reflexions deſſus, s'il perſiſte apres ces premiers momens là, deuient indubitablement coupable. Mais parce que la femme

se laissa corrompre par la tentation du Malin, & que dans la comparaison qu'elle fit de ces deux choses en son intellect, celle qui l'induisoit à transgresser le commandement, preualut, & passa dans la volonté ; la volonté consentant alors auec l'appetit sensitif, & se meslant, s'il faut ainsi dire, auec la *Concupiscible* au desir & en l'appetition de ce fruit, elle ordonna à la faculté qui meut les membres du corps, de remuer ceux qui estoyent necessaires pour cette operation, & commit ainsi l'action que l'on appelle transgression, & qui a merité tant de blasme.

QVELLES SONT LES actions volontaires de l'homme, & quelles non.

LEs actions de l'homme estant ainsi brieuement exposées, il n'est pas malaisé ny de connoistre ny d'expliquer quelles sont celles qui

peuuent estre appellées volontaires, & celles qui ne le sont pas. Ce que ie feray icy en peu de paroles, autant que cette premiere partie de la Morale le requiert, iusques à ce que les autres parties de mon Traitté m'obligent à en donner vne intelligence plus exacte. Pour commencer par là, cette legere émotion que nous nous figurons que le fruit defendu eust peu produire dans la Conuoitise de la femme, si par quelque surprise il s'y fust écoulé de la fantaisie auant que de toucher l'intellect, à proprement parler n'eust pas esté volontaire, puis qu'elle n'eust pas esté excitée par l'entremise de la volonté. Et si cette émotion fust tombée dans vn sujet absolument destitué d'intelligence & de volonté, comme sont les bestes, ou bien en qui l'entendement & la volonté ne peuuent agir conformément à leur nature, tels que sont les furieux, à qui quelque accident à rauy l'vsage de la raison, ou les enfans, à qui l'aage ne l'a point encore donné, & qu'elle l'eust porté iusques à

manger du fruit defendu, l'action n'en euſt pas eſté volontaire non plus : dautant que ce n'euſt pas eſté la faculté de la volonté, ny la conduitte de l'entendemẽt, mais la fantaiſie ſeulement qui euſt remué les membres du corps pour la produire. Neantmoins elle euſt eſté de la nature de celles que les Eſcoles nomment *ſpontanées*, comme ſi vous diſiés, *faites de noſtre mouuement*, comme on a de couſtume d'appeller les actions des animaux, quand elles procedent nuëment & ſimplement de leurs appetits. Dequoy l'on rend cette raiſon, premierement que le principe en eſt en eux ; car c'eſt leur appetit qui les meut : puis apres, que ces actions viennent de quelque connoiſſance de leur obiect. Car le ſens exterieur en a iugé autant comme il en eſt capable : & la fantaiſie apres le ſens en a prononcé, proportionnément à ce qu'elle en a de faculté : & du iugement que la fantaiſie en a fait, ſi iugement ſe doit appeller, eſt procedée l'émotion de l'appetit, d'où s'excite puis apres la puiſſance

qu'ordinairement on nõme *locomotiue*.

Si le Malin, vſant de quelque violence, euſt contraint la femme à manger du fruit contre ſon gré, en luy ouurant la bouche de force, & le fourrant dedans malgré qu'elle en euſt, ſon action n'euſt eſté ny ſpontanée, ny volontaire, parce qu'elle n'euſt procedé ny de ſa volonté ny de ſon appetit ſenſitif. Et bien qu'elle euſt eu quelque cõnoiſſance de ſon obiect & de ſes circonſtances, ſi eſt ce que le principe de ſon action eſtant abſolument exterieur, ſans que ſes facultés interieures y contribuaſſent, elle n'euſt peu eſtre attribuée ſinon à la cauſe de dehors. A peu prés comme ſi quelcun faiſoit de la force de ſes doigts rebrouſſer l'aiguille d'vne horloge en arriere, pour luy faire monſtrer vne autre heure que celle qu'elle monſtreroit ſi elle ſuiuoit d'elle meſme le train que luy donne ſon mouuement. Car ſi alors elle marque mal, elle n'en merite pas le blaſme, non plus qu'elle n'en merite pas la loüange ſi au contraire elle marque bien: dau-

tant que cela ne vient pas de la disposition interieure de ses rouës, ny de la vigueur de ses ressorts, mais de la contrainte qu'vne cause plus puissante luy a donnée, & à laquelle elle n'a peu resister. En effect horsmis que les pieces qui composent le dedans d'vne monstre, n'ont aucune connoissance d'elles mesmes, ny de leurs propres operations, & que leur assemblage est vn effect de l'artifice de l'homme, & non vne production de la Nature & vn ouurage du Createur, il n'y a rien qui puisse mieux representer la subordination des puissances de nos ames, ny, pour ainsi dire, la spontaneité ou la contrainte de leurs actions, que le mouuement de ces automates, quand ils sont bien entendus. Parce qu'encore que ce soit par quelque espece de violence que le grand ressort tire apres soy toutes les autres parties de l'ouurage, & que sa force les fait remuër, si est ce que cela represente fort bien comment les autres facultés de l'ame dependent de l'entendement; & que si vous comparés

ce mouuement auec celuy que luy donne ou la secousse d'vne cheute, ou l'application de la main, ce dernier vous paroistra violent, & l'autre en quelque sorte volontaire.

Si quand le Malin l'a tentée elle n'eust point eu de connoissance de la defense que Dieu auoit faite à son mary, de manger du fruit de cet arbre là, & que sans luy dire ce que c'estoit, le serpent luy en eust presenté à manger, comme vne chose indifferente, son action n'eust pas esté non plus ny spontanée ny volontaire, sinon en vn certain égard, à sçauoir entant que c'estoit simplement vne action ; mais non pas entant qu'elle regardoit la Morale, pour meriter reprehension. Car si vous la considerés simplement comme vne action, elle eust esté spontanée, en ce qu'elle eust peu proceder de la connoissance de son obiect, & de l'appetit que cette connoissance eust produit dans la Conuoitise. Et elle eust esté volontaire, parce qu'encore que dans les sujets destitués de raison & de volonté, les actions cor-

porelles qui consistent en la motion & en l'agitation des membres, viennent simplement de la fantaisie & de l'appetit sensitif, qui sont les facultés qui commandent à la locomotiue en eux : dans les sujets doüés de raison & d'entendement, comme est l'homme, ces actions se font ordinairement par l'entremise de ces plus hautes & plus excellentes facultés. Mais entant que ces actions là se rapportent à la Morale, & qu'elles s'appellent ou obeissance, ou rebellion, celle de la femme n'eust esté ny l'vne ny l'autre de ces choses, au cas que ie viens de proposer, parce qu'elle n'eust pas connu son obiect sous les qualités sous lesquelles il se rapportoit au vice ou à la vertu. Le commandement, ou pour mieux dire, la defense estant de telle nature qu'elle n'èn pouuoit rien ny deuiner ny soupçonner, & par ce moyen l'Intellect n'en estant aucunement informé, il ne pouuoit consulter dessus, ny la volonté par consequent s'y porter ou s'en reculer, puis qu'il n'y a du tout point soit d'amour soit

d'auerſion en nous pour les choſes entierement inconnuës.

Si elle euſt eu quelque connoiſſance de la defenſe, mais que le fruit luy euſt eſté abſolument inconnu, elle euſt deu ſans doute apporter beaucoup de precaution & de circonſpection à ne manger pas de tous les fruits du iardin indifferemment, iuſques à ce qu'elle ſe fuſt bien exactement enquiſe de celuy dont Dieu ne leur auoit pas permis l'vſage. Car ſi de propos deliberé elle en euſt affecté l'ignorance, pour ſatisfaire à la volupté de ſon gouſt, ou à la curioſité de ſon eſprit, ſans encourir le iuſte blaſme qu'apporte la tranſgreſſion; il n'euſt fallu pour la conuaincre qu'elle l'auoit merité, ſinon le témoignage de ſa conſcience, qui n'euſt iamais manqué de le luy reprocher apres l'action. Parce que tandis que la partie Conuoiteuſe de l'ame eſt emeuë, & qu'elle offuſque la lumiere de l'intelligence, l'on ſe flatte bien en cette eſperance d'eſtre excuſé à cauſe de cette ignorance, & que le iuge de l'Vniuers ne

nous prendra pas à la rigueur. Mais quand l'émotion de la passion est calmée, ce qui arriue par la iouissance de ce que l'on a desiré, alors la lumiere de l'intellect qui auparauant estoit troublé, reprend sa premiere clarté, & sçachant bien qu'il a recherché d'ignorer ce qu'il ne vouloit pas sçauoir, il ne se peut luy mesme empescher qu'il ne prononce de l'action comme vn bon iuge fait d'vn crime. Si elle n'eust pas affecté cette ignorance de propos deliberé, mais que neantmoins elle y eust apporté trop de securité ou de nonchalance, l'action n'eust pas laissé d'estre tenuë pour volontaire, ny de meriter punition. Parce que la chose estoit d'assés d'importance, & celuy qui auoit fait la defense, estoit assés digne de respect, pour deuoir éueiller toutes les puissances de son ame à se garder d'vne action qui luy deuoit estre pernicieuse, & dans laquelle estoit enclose vne rebellion contre Dieu. Et quand les Iurisconsultes ne l'auroient point ainsi defini, la conscience de toute personne tant

soit peu prudente & raisonnable, luy apprendroit que telle sorte de negligence en bonne iustice passe pour vn dol. Mais si apres auoir connu ce fruit, le malin le luy eust presenté déguisé de telle façon, que nonobstant toutes ses precautions, & toute la prudence dont son sexe estoit capable en cette perfection de ses facultés, elle l'eust pris pour vn de ceux dont l'vsage luy estoit permis, c'est chose sans doute que cette ignorance eust mis son action au rang de celles que l'on nomme inuolontaires, parce que le principe n'en eust pas esté dans sa volonté. Car il faut bien distinguer entre cette ignorance icy, & celle qui, comme i'ay desia dit par les paroles d'Aristote, se mesle dans les consultations, & dans les resolutions qui font les hommes meschans. L'vne est vne ignorance d'vne chose que tout le monde peut & doit sçauoir, c'est qu'il faut preferer la crainte de Dieu, & la charité enuers le prochain, & la beauté de la saintetè, à l'vtile ou au delectable, dont la iouïssance peut

flatter nos conuoitiſes & nos paſſions. L'autre eſt vne ignorance de certaines circonſtances particulieres d'vn obiect, leſquelles nous ne pouuons ſçauoir de nous meſmes, & qui ne nous eſtant pas découuertes ny manifeſtées d'ailleurs, impoſent à noſtre entendement, de quelque lumiere de prudence qu'il ſoit éclairé, & quelque ſoin qu'il y puiſſe apporter, ou qu'vn autre y apporteroit, qui ne ſeroit point preuenu de quelque mauuaiſe diſpoſition en l'ame. Celle là n'eſt point tellement la cauſe des mauuaiſes actions des hommes que ce ne ſoit à leur volonté qu'il les faut attribuer. Car c'eſt ou leur nonchalance vicieuſe, ou la paſſion qui les tranſporte, ou quelque autre mauuaiſe diſpoſition de leurs ames qui l'a produite; & par conſequent ils ſe la doiuent imputer. Celle cy eſt abſolument la cauſe de l'action laquelle s'en eſt enſuiuie; dautant qu'elle ne tire point ſon origine de la volonté ny des paſſions de celuy en qui elle ſe trouue, mais de la nature de la choſe meſme, où l'eſprit de

l'homme ne peut penetrer. Pour monſtrer que ces actions là ne ſont pas volontaires, Ariſtote ſe ſert d'vn argument tiré du repentir qu'on en a. Car c'eſt bien certes vne choſe que la Nature enſeigne, qu'il faut conſeruer la vie à ſon pere autant que l'on peut. Mais ce n'eſt pas vne choſe que la Nature enſeigne pareillement, que de connoiſtre ſon pere, quand on en a eſté ſeparé dés ſon bas aage, & nourry en lieu où on ne pouuoit auoir nouuelles de luy. Si donc vn pere & vn fils qui ne ſe connoiſſent point, ſe rencontrent comme eſtrangers, & qu'en cette commune ignorance de l'vn & de l'autre, l'occaſion de la guerre les oblige à ſe battre comme ennemis, l'action du fils qui tuë le pere, eſt bien volontaire en ce que c'eſt vne action, & meſmes vne action deſtinée à oſter la vie à vn homme. Mais entant que cette action oſte la vie à ſon pere, elle n'eſt nullement volontaire, dautant que ſon entendement en cette occurrence n'a ny fait ny meſmes peu faire aucune reflexion

ſur cette relation. Dequoy le caractere indubitable eſt, que s'il le reconnoit pour ſon pere apres ſa mort, il en demeure outré de douleur, s'il n'eſt horriblement barbare. Que ſi dans les Tragedies, les lamentations du miſerable Oedipus, à qui vn tel accident eſtoit arriué, paſſent iuſques à condamner ſon action comme vn crime, ce n'eſt pas que c'en fuſt vn veritablement. C'eſt que l'excés de ſa douleur attache tellement ſon eſprit à la contemplation du ſujet ſur lequel il auoit executé ſon action, qu'il ne luy donne pas le loiſir de faire reflexion ſur les vrais principes qui l'auoyent produitte. Et parce que qui tuë ſon pere en le ſçachant eſtre tel, cõmet vn acte dénaturé, & digne des ſupplices les plus rigoureux, l'auoir tué, quoy qu'en ne le ſçachant pas, met d'abord vne horrible idée de ſon action dans l'imagination d'vn bon fils, lors qu'il vient à le reconnoiſtre. Ce que les Poëtes ont voulu repreſenter en diſant que de la force de ſon deſeſpoir Oedipus s'en eſtoit arraché

arraché les yeux de la teſte.

Si la femme euſt eſté reduite à cette extremité, qu'on l'euſt contrainte à faire le chois, ou de commettre cette tranſgreſſion du cõmandement de Dieu, ou de ſouffrir ſoit la mort ſoit quelque deshonneur irremediable en ſa perſonne, & que par cette violence elle ſe fuſt enfin reſoluë à manger du fruit defendu, ſon action euſt eſté en partie volontaire, & en partie non. Elle n'euſt pas eſté volontaire en ce que ſans cette violence que la peur de la mort ou du deshõneur fait à l'eſprit, elle ne ſe fuſt pas portée d'elle meſme & de ſon bon gré à cette tranſgreſſion, de ſorte qu'en cét égard le principe de ſon action euſt eſté externe. Elle euſt eſté volontaire, en ce qu'à l'heure meſme qu'obligée par la terreur de la mort ou du deshonneur elle ſe fuſt reſoluë à l'action, c'euſt eſte volontairement qu'elle l'euſt fait, & en ſuitte d'vne conſultation, de laquelle, apres auoir balancé de coſté & d'autre les obiects & les raiſons, le reſultat auroit eſté, Il vaut mieux élire

d'offencer Dieu, que de souffrir la mort, ou de tomber dans vn deshonneur irremediable. De sorte que comme Aristote parle, quand il examine la nature de la resolution de ceux que le peril d'vne forte tempeste induit à ietter leurs marchandises dans la mer, son action eust esté meslée, pour n'appartenir ny à l'vn ny à l'autre des deux genres precisément. Neantmoins ce Philosophe a encore raison quand il dit, que telles sortes d'actions doiuent plustost estre mises au nombre de celles qui sont volontaires; parce que la nature d'vne action doit estre considerée dans les prochains principes qui la produisent, & dans les circonstances particulieres qui la déterminent, & non pas dans ses principes plus éloignés, & dans la condition plus vague & plus indeterminée de son estre. Mais l'action de la femme ayant esté telle qu'elle a esté, c'est à dire produite par vn obiect porté par les sens dans la fantaisie, & de la fantaisie dans l'intellect; & l'intellect ayant deliberé dessus, c'est à dire,

l'ayant comparé auec le commandement ; & en fin, l'vn & l'autre luy eſtant tres-bien connus ſous toutes les conditions par leſquelles ils ſe rapportoyent à la Morale, ſans auoir ſouffert ny aucune violence au corps, ny aucune contrainte à l'eſprit, & ſans qu'il y euſt ny peril ny douleur qui donnaſt la pente à la deliberation ; la reſolution qu'elle y prit, & ce qui s'en enſuiuit, ne peut eſtre tenu ſinon pour abſolument volontaire. Toutesfois, parce qu'on a accouſtumé de dire que pour faire qu'vne action ſoit veritablement volontaire, il eſt neceſſaire que le principe & le ſujet qui la produit, ait connoiſſance de la fin à laquelle ſes actions doiuẽt viſer, il nous faut icy parler de la fin des actions humaines, & particulierement de la derniere & principale.

CONSIDERATION DE LA fin des actions des hommes ; & nommément de la principale & derniere.

CEst vne choſe tres-indubitable que toutes les actions que les hommes font entant qu'hommes, c'eſt à dire, par la Raiſon, & en ſuitte d'vne deliberation, tendent à quelque fin que la raiſon meſme ſe propoſe. Car dans les choſes naturelles, & deſtituées de ſentiment, le mouuement tend bien à vne certaine fin. Aſſeurément ce n'eſt pas pour neant & temerairement qu'il ſe fait que les choſes peſantes vont en bas, & que les legeres montent. Elles cherchent leur repos, & la place qui leur a eſté ordonnée par l'auteur de la Nature. Mais ce ne ſont pas ces choſes là meſmes qui ſe ſont eſtabli leur fin, dont elles n'ont point de connoiſſance. C'eſt vne intelligence externe, à ſçauoir

celle qui a formé le monde, qui leur a assigné leur station & leur but, & qui leur a donné les inclinations qui les y portent, sans qu'elles en sçachent rien. Dans les animaux destitués de la raison, les appetits qui les incitent à leurs actions, tendent aussi à vne certaine fin. Car c'est pour leur conseruation que ces appetits leur ont esté donnés par celuy qui les a creés, & qui a eu soin d'en entretenir tant les especes pour toûiours, que mesmes les indiuidus, chacun pour vn certain temps conuenable. Toutesfois ce ne sont pas les animaux qui se sont constitué cette fin là, & à proprement parler, ils n'en ont point de vraye & distincte connoissance. On void bien qu'ils se portent aux choses qui seruent à leur conseruation; mais ils ne sçauent point ny ce que c'est que leur conseruation, ny comment ces choses là y seruent. Quant aux hommes, dautant que le principe de la raison est capable de la connoissance d'vne fin, ils s'en proposent toûiours vne en leurs actions, & en la connoissant com-

me telle, ils iugent auſſi des moyens qui ſont propres pour y paruenir, apres quoy ils les y employent ſelon leur puiſſance.

Il n'eſt pas moins indubitable, que cette fin là, quelle qu'elle ſoit, eſt toûiours vn bien; ſoit en luy meſme, & veritablement; ſoit au moins en l'opinion qu'en a celuy qui agit, & peut eſtre en quelque apparence exterieure. Car il eſt tres-certain qu'il y a des biens veritables, & que les hommes ſe deuroyent propoſer pour fin en leurs actions, qu'ils ne ſe propoſent pas pourtant. Mais c'eſt qu'ils ne les connoiſſent pas pour biens, & que peut eſtre au premier aſpect ils n'en ont pas l'apparence. Et il eſt tres-certain encore qu'il y a des maux, que les hommes ne ſe deuroyent iamais propoſer pour fin de leurs actions, qu'ils ſe propoſent pourtant. Mais c'eſt qu'ils ne les connoiſſent pas non plus pour maux, & que peut eſtre à leur premier abord ils ont vne apparence contraire. Quoy qu'il en ſoit, vray ou faux, les hommes ſe mettent

toûiours deuant les yeux pour fin de leurs actions le bien apparent, c'eſt à dire, celuy dont ils ont cette opinion qu'il eſt bien, encore qu'en cette corruption dans laquelle nous nous trouuons maintenant, le plus ſouuent ils s'y trompent. C'eſt pourquoy Ariſtote ayant commencé ſa Morale par cette conſideration, que tous les hommes, à quelque art qu'ils ſe deſtinent, à quelque ſcience qu'ils s'appliquent, & quelque deſſein qu'ils forment, ou quelque reſolution qu'ils prennent, viſent neceſſairement à quelque bien, adiouſte que les Anciens ont defini le bien par *ce que toutes choſes deſirent*. Non que toutes choſes deſirent vn meſme bien, mais dautant que ce que chacune deſire eſt vn bien, ou au moins qu'elle l'eſtime tel, & que rien ne peut eſtre deſiré ſinon ſous cette conception & ſous cette idée. Et parce que *tendre* à quelque choſe, & la *deſirer*, ſont deux paroles à la verité, mais qui ne ſemblent ſignifier ſinon vn meſme mouuement, & qu'au terme de *tendre* ſe rapporte celuy de *fin*,

comme ce terme de *bien* à ſon rapport à celuy de *deſirer*, les Philoſophes prennent ces mots de *fin*, & de *bien*, pour termes de meſme ſignification, & d'intelligence équipolente.

Cela poſé, ils diſtinguent les fins ou les biens, & les diſtribuent en principaux & ſubalternes, ſe ſeruant, pour mieux expliquer cela, de la ſubordination des facultés & des arts. En effect, c'eſt de la nature de la fin de chacun art, & du bien que l'on s'y propoſe, que dépend ſon excellence, & l'ordre ſelon lequel ils ſont diſpoſés entr'eux. Comme, pour repreſenter icy l'exemple employé par Ariſtote, l'art de faire des mords de bride a pour fin, de conſtruire vn inſtrument par le moyen duquel les écuyers mettent les cheuaux à la raiſon, & les rendent obeïſſans. L'art des écuyers rend les cheuaux obeïſſans pour s'en ſeruir en toutes occaſions, & particulierement dans les plus belles, telles que ſont celles de la guerre. L'art de ſe bien ſeruir des cheuaux en telles occaſions, a pour but d'executer auec

honneur les ordres d'vn Capitaine à qui appartient le cõmandement. L'art de commander en qualité de Capitaine, tend à l'acquisition de la victoire, pour rendre l'Estat plus capable du bon & iuste gouuernement du Souuerain. En fin, l'art de bien & iustement gouuerner en Souuerain, tend à la felicité de l'Estat mesme. D'où il est aisé de recueillir que la felicité de l'Estat est la principale & la derniere de toutes ces fins, & le bien le plus excellent que se proposent ces diuers arts en leur differente enchainure, & que l'art de bien & iustement gouuerner, qui reside dans le Souuerain, est celuy qui tient le premier rang en cette concatenation, & la maistresse faculté dont toutes les autres dépendent. Et à cela les Philosophes adiouſtent encore vne autre comparaison des arts entr'eux. C'est qu'il y en a quelques vns dont la fin est de laisser quelque production apres soy, comme est le mords d'vne bride, ou quelque autre chose de tel: au lieu que les autres n'ont pour but sinon vne certaine

action, apres laquelle il ne demeure aucun ouurage; & tel eſt l'art de l'écuyer, dont le but eſt de bien manier vn cheual, & celuy d'vn ioüeur de lut, qui n'a autre fin que d'en bien faire parler les cordes. En cette premiere ſorte d'arts, ſi vous comparés l'ouurage auec l'action qui le produit, il eſt ſans doute meilleur qu'elle, parce qu'il tient lieu de fin, & que c'eſt le bien auquel l'action meſme tend. Dans les autres, l'action eſt ſi excellente, que non ſeulement c'eſt la fin à laquelle on tend, mais c'eſt vne fin plus belle & plus noble de ſoy, que n'eſt l'ouurage que produiſent les arts qui leur ſont ſouſordonnés. Tellement qu'il eſt naturellement beaucoup plus beau de bien manier vn cheual, que non pas de faire bien vn mords, & de bien conduire vn nauire ſelon les loix de la nauigation, ou de bien ioüer des inſtrumens, que de ſçauoir compoſer vn galion ou vne guiterre. Et de cela la raiſon eſt euidente. C'eſt que ces ouurages là ne ſe font ſinon chacun pour cette action, & que ſi on ne vou-

loit ny manier des cheuaux, ny nauiger sur la mer, ny ioüer de la guiterre ou du lut, on ne feroit iamais ny de nauires, ny de mords, ny de ces instrumens de Musique.

De là les Philosophes passent à prouuer qu'il y a vn souuerain bien, lequel est si noble & si excellent, qu'il ne se peut & ne se doit rien souhaitter dauantage. Car qu'il y ait des biens qui sont plus grands les vns que les autres, & par consequent plus à souhaitter, ce que ie viens de representer le monstre manifestement. Et qu'il y en doiue auoir quelcun si grand qu'il n'y en a point de plus grand que luy, c'est chose claire par la nature de toutes subordinatiõs, où l'on paruient en fin à quelque terme au delà duquel il n'y a pas moyen d'aller, parce qu'il ne s'y rencontre plus rien qui soit de la nature des choses ainsi subordinées. Comme de degré en degré nous sommes tantost paruenus à la felicité de l'Estat, au delà delaquelle il n'y a plus rien à souhaitter en ce qui regarde la Police. Et veu que l'homme peut

eſtre conſideré en deux égards, à ſçauoir entant qu'il eſt homme, &, ce qui vient en conſequence, entant qu'il eſt capable de faire partie d'vne ſocieté, & meſmes qu'il y a vne naturelle inclination, il eſt encore plus raiſonnable que la Nature ait eſtabli vne derniere fin à ſes actions entant qu'il eſt homme, dans la ioüiſſance de laquelle il trouue ſa felicité, que non pas qu'il y en ait vne ordonnée pour la Police, ou chacun homme n'eſt conſideré que comme vne partie du tout. En effect s'il n'y auoit vn ſouuerain bien ordonné pour l'homme, à l'acquiſition duquel il doit tendre, & à la poſſeſſion dequoy il doit s'arreſter, à peine pourrions nous dire qu'il y euſt aucuns autres biens qui meritaſſent veritablement ce nom. Car comme nous auons deſia dit, la fin des actions d'vn homme, & le bien qu'il ſe propoſe en les faiſant, ne ſont qu'vne meſme choſe deſignée par differens mots. Or en ce que nous auons cy-deſſus poſé de l'Eſtat, il eſt clair que ſa felicité ſeule merite proprement le

nom de fin, & que toutes les autres choſes que nous y auons ſouſordonnées, ne tiennent lieu ſinon de moyens neceſſaires pour y paruenir. De ſorte qu'à peine feroit on aucune eſtime ny des mords de bride, ny de l'obeïſſance des cheuaux, ny de la victoire meſme, ſi cela ne contribuoit quelque choſe au bon & legitime gouuernemẽt d'où la felicité de l'Eſtat depend. De plus, s'il n'y auoit point de ſouuerain bien où arreſter le but de nos actions & de nos deſirs, ou bien il les faudroit reprimer en nous, & les empeſcher de s'émouuoir, ou bien il les faudroit laiſſer aller à l'infini, puis qu'il n'y auroit aucun bien determiné ſur lequel il ſe peuſſent repoſer, celuy que nous aurions ioint le dernier n'eſtant aucunement à ſouhaitter, ſinon afin d'en auoir vn autre. Or quant à reprimer ces deſirs qui nous tirent vers noſtre bien, c'eſt choſe qui ne nous eſt pas permiſe, puis que Dieu nous les a donnés, & qui nous eſt encore moins poſſible, puis qu'ils nous ſont auſſi naturels que noſtre eſtre meſme. Et pour ce qui

eſt de les laiſſer aller à l'infini, c'eſt choſe que nous ne pouuons non plus, & qui n'eſt pas de l'inſtitution de la Nature. Car ce n'eſt nullement fruſtratoirement qu'elle nous a donné ces appetits qui nous induiſent à rechercher noſtre propre felicité, & neantmoins ce ſeroit pour neant qu'elle nous les auroit donnés, ſi ayant mis vn eſpace infini entre noſtre felicité & nous, elle nous auoit oſté le moyen d'y pouuoir atteindre. Il y a donc vn ſouuerain bien de l'homme, & vn ſouuerain & dernier but de ſes actions, auquel il faut neceſſairement qu'elles ſe rapportent.

CONSIDERATION DV ſouuerain bien de l'homme.

PVis qu'il faut que nos actions ſe rapportent à vn ſouuerain but, il eſt neceſſaire d'en auoir la connoiſſance, & c'eſt auec excellente raiſon

qu'Aristote a dit qu'elle est d'vne importance incomparable pour la conduite de la vie. Car pource que les natures intelligentes, qui se proposent vne certaine fin en leurs operations, taschent d'employer des moyens conuenables pour y paruenir, quelle sera la nature de la fin que chacun se proposera, telle aussi sera sans doute la condition des moyens mesmes. Tellement que si quelcun met la felicité dans la possession des richesses, il n'aura iamais d'autre pensée que d'en acquerir : S'il l'establit en la iouïssance de la volupté, il employera tout ce qu'il aura d'industrie à se procurer toutes sortes de contentemens ; & s'il le constitue en ce que l'on nomme ordinairement de ce nom d'honneur, cette imagination l'occupera de telle façon qu'il n'y aura ressort qu'il ne fasse iouër pour paruenir à quelque notable dignité, & pour faire valoir non son estime seulement, mais aussi son autorité entre les hommes. Or trouue-ie certes fort bonnes & fort pertinentes les raisons par lesquelles on

a accouſtumé de combatre l'imagination de ceux qui colloquent la felicité en quelcune de ces choſes. Les Philoſophes diſent premierement qu'il eſt bien mal aiſé de reüſſir au deſſein d'acquerir de grandes richeſſes, ſans faire quelques extorſions, ou ſans exercer quelque eſpece de brigãdage. Et c'eſt vne choſe dont la preuue n'eſt que trop claire dans l'experiẽce de tous les temps. Ils adiouſtent que quand cela ne ſeroit pas, on ne deſire les richeſſes ſinon pour auoir toutes ſortes de voluptés & de commodités à ſouhait, ou bien pour ſe faire eſtimer & honorer par les autres hommes. Tellement que le ſouuerain bien ſeroit pluſtoſt dans les voluptés dont les richeſſes font iouïr, ou dans l'eſtime & dans l'honneur qu'elles concilient, que non pas en la poſſeſſion des richeſſes meſmes. C'eſt vn raiſonnement bien pris. Car il eſt deſormais clair que le bien auquel on regarde comme à ſon but, eſt de ſa nature plus à deſirer que ne ſont ceux qui ſeruent de moyens pour en auoir la iouïſſance. Ils conſiderent

ſiderent qu'il arriue aſſés ſouuent que les richeſſes ſont poſſedées par ceux qui les meritent le moins, & qu'au contraire on les void aſſés rarement entre les mains de ceux qui en ſont les plus dignes. Et ils ont raiſon de trouuer abſurde l'opinion qui fait ainſi les vicieux ſouuerainement heureux, & qui priue abſolument du ſouuerain bien les perſonnes poures en qui la vertu ſeroit eminente. Ils remarquent qu'on peut abuſer des richeſſes : ce qui ne ſe void que trop ordinairemẽt: & maintiennẽt qu'il n'y a point d'apparence qu'on puiſſe abuſer du ſouuerain bien ; parce que l'abus de quelque choſe eſt vn mal, & encore fort conſiderable entre les maux, puis qu'il conſiſte en vne action vicieuſe : or il ne ſe peut pas faire que dans le ſouuerain bien telle ſorte de mal puiſſe trouuer place. En fin, la poſſeſſion des richeſſes eſt tres-incertaine, & ſuiette à vne infinité d'accidens. Or n'eſt-il pas raiſonnable de faire du ſouuerain bien vn ioüet de la fortune, & il conuient incomparablement mieux

à sa nature d'estre bien ferme & bien permanent.

Contre ceux qui logent le souuerain bien dans cette sorte d'honneur qu'on nomme ainsi ordinairement, les Philosophes alleguent que l'honneur consiste principalement en l'estime que les autres font de nous, & partant qu'il est moins en celuy à qui il est deferé, que non pas en ceux qui le deferent. Et ils ont raison de penser qu'il faut que le souuerain bien soit quelque chose que nous possedions nous mesmes en propre, & qui ne dépende pas de l'imagination d'autruy. Ioignés à cela que l'estime que les autres font de nous, vient en grande partie de la constitution de leurs esprits, parce que les hommes iugent ordinairement de leurs obiects selon qu'ils sont bien ou mal disposés par les habitudes de leurs ames. De sorte que si la mauuaise disposition des esprits des hommes fait qu'ils iugent de nous & de nos actions à contresens, nostre bonheur ou nostre malheur prendra son estre de la peruersité de

leur iugement : ce qui ne peut conuenir à la sage dispensation de Dieu & de la Nature. Et si apres en auoir bien iugé quelque temps, leur inconstance naturelle leur fait changer d'aduis sans sujet, comme c'est chose qui arriue assés frequemment, nostre bonheur sera comme vne giroüette mobile à tout vent; ce que nous auons desia dit estre indigne de l'excellence du souuerain bien. Car Aristote a raison de dire qu'vne de ses plus essentielles qualités, est qu'il soit difficile à ébranler, s'il n'est tout à fait inuariable. En vn mot nous n'aimons l'honneur sinon parce que c'est vne reconnoissance du bien que l'on estime estre en nous. Soit donc que ce bien consiste dans les richesses, ou dans les dignités, ou dans les vertus, (car ce sont là les principaux & les ordinaires obiects de l'honneur que les hommes se rendent les vns aux autres) il seroit beaucoup plus raisonnable de mettre le bonheur dans la possession de ces biens là, que dans la reconnois-

ſance qu'on nous en donne. Car l'honneur n'eſt que comme vn éclat & vne reſplendeur, laquelle émane de ces biens reéls,& qui receuë dans l'eſprit de ceux qui les conſiderent en nous, ſe reflechiſt ſur nous meſmes. Or la lumiere qui exiſte veritablement dans vn corps lumineux, eſt ſans contredit plus à eſtimer, que celle qui rejailliſt par la ſeule reflexion de l'illumination qu'en reçoiuent les corps opaques.

En fin, ils raiſonnent ainſi contre ceux qui eſtabliſſent le ſouuerain bien dans la volupté : C'eſt qu'il faut que cette volupté ſoit de l'eſprit ou du corps. Or quant à mettre la felicité de l'homme dans la ſeule volupté du corps, c'eſt le reduire à la condition des animaux que la nature à priués de la raiſon. Et veritablement il vaudroit mieux n'auoir du tout point de raiſon, que de ne la faire ſeruir à autre employ ſinon à ramaſſer & à recueillir de tous coſtés des voluptés corporelles. Car au lieu que la nature a formé

le corps pour seruir par ses organes aux fonctions de l'esprit, ce seroit renuerser l'ordre qu'elle a suiui dans la composition de nostre estre, & assuiettir nos esprits aux organes de nostre corps, qui est de beaucoup la moins noble partie de nostre nature. Aussi à peine y a-t-il autres que ceux en qui les sentimens de la chair ont entierement corrompu l'entendement, ou que quelque defaut de leur conformation naturelle a priués du bel vsage de la Raison, qui embrassent tout de bon cette opinion touchant le souuerain bien de l'homme: & quoy qu'Epicure en ait esté autresfois diffamé, & que maintenant encore on appelle Epicuriens ceux qui viuent cõme s'ils logeoyẽt leur souueraine felicité dans les contentemens du corps, si est ce qu'il y a touſiours eu quelcun qui a soustenu que ce n'estoit pas là son opinion, & ie voy en ce temps quantité de gens qui taschent à l'en defendre. Or n'y a t'il point d'apparence de mettre le souuerain point de nostre

bonheur dans vne choſe où il n'y a que les brutaux & les débauchés qui le vueillent conſtituer, & dont tous les hommes d'honneur ont honte. Car encore qu'il y ait au monde beaucoup plus de fols que de ſages, & de vicieux que de vertueux, il n'eſt pas neantmoins raiſonnable de priuer les ſages & les vertueux de toute ſorte de bonheur, & pour ſi petit que le nombre en ſoit, ſi eſt ce qu'ils valent mieux que tout le reſte de la terre. Et il ne faut pas dire qu'il ne tient qu'à eux qu'ils ne iouïſſent du meſme bonheur dont iouïſſent les voluptueux. Parce que s'ils ne veulent prendre des voluptés corporelles ſinon autant qu'il conuient à d'honneſtes gens, ils n'auront pas vn grand gouſt de leur felicité : ſans conter que pour ſe tenir dans cette moderation qui eſt bien ſeante à ceux qui ſont veritablement vertueux, il faudra que leur temperance ſoit perpetuellement ſur ſes gardes, pour reigler leurs voluptés à la meſure de la raiſon. Or eſt-il qu'ayant,

comme nous auons naturellement, de l'inclination à la volupté, & les sages, pour s'empescher de tomber dans l'excés des plaisirs du corps, s'efforçant de se ietter plustost dans l'extremité qui consiste au defaut de leur vsage, ce sera vne fort bigearre imagination, que si nous voulons persister à estre sages, nous soyons obligés de nous priuer nous mesmes d'vne bonne partie de nostre bonheur, de peur d'exceder en ce qui est de sa iouïssance. Ce qui est la mesme chose que si on disoit que de peur d'estre trop heureux il faut que nous ne le soyons pas assés, & que le defaut de la felicité est en quelque sorte meilleur que sa perfection & sa plenitude. Si au contraire ils veulent vser de leur souuerain bien, de la façon que la nature du souuerain bien le veut, c'est à dire le plus pleinement qu'il est possible, il faudra qu'ils renoncent à la temperance & à toutes les autres vertus, & que pour estre parfaitement heureux entant qu'ils sont animaux, ils se priuent de tous les

vrais biens qui leur conuiennent entant qu'ils sont hommes.

Pour ce qui est de la volupté de l'esprit, dautant qu'elle ne peut proceder que du sentiment de ses belles operations, on a raison de dire que la secte qui y establit le souuerain bien, est de toutes celles où il y a quelque erreur, la plus honneste sans doute & la moins déraisonnable. Car quoy qu'il en soit, puis qu'il n'y a pas moyen de ioüir de cette sorte de voluptés, sinon en faisant des actions dignes de la raison de l'homme, & conformes à la vertu, ceux qui mettent là leur bonheur, s'obligent necessairement à ne faire que des actions vertueuses. Et de plus, la volupté estant vn puissant aiguillon aux actions qui la produisent, s'ils estoient viuement & profondement persuadés que des actions de vertu resulte vn contentement si sensible & si charmant, qu'il merite le tiltre de souuerain bien, ils se deuroyent porter auec vne ardeur incroyable aux operations d'où ce con-

tentement là germe. I'eſtime pourtant que quand Ariſtote a dit que cette volupté qui naiſt du ſentiment des bonnes actions, eſt bien à la verité vne fin, mais neantmoins que c'eſt vne fin qui ſuruient à la principale, & qui ſe diſtingue d'auec elle, quoy qu'elle s'y attache, & s'y incorpore, & qu'elle y a ſa racine, comme le guy dans le cheſne ſur lequel il s'eſt formé, il a mis en auant vne choſe qui n'eſt pas plus ſubtile que veritable. Quiconque ſe diſpoſe à faire vne action de vertu, en preuoyant qu'il luy en reuiendra de la ſatisfaction, fait quelque reflexion là deſſus, & ſouffre qu'il ſe ſepare quelque choſe de ſes affections, pour s'attacher à cette conſideration ; mais neantmoins ſa principale viſée eſt tellement ſur la vertu, que quand il n'en naiſtroit aucune telle volupté, il ne laiſſeroit pas de faire les actions qui ſont honneſtes en elles meſmes. En effect, quand Archimede vacquoit auec cette forte application d'eſprit dont les hiſtoires nous parlent, à la recherche de la verité en certaines

propositions geometriques, il en attendoit sans doute beaucoup de contentement : & quand il y a reüssi, on dit qu'il en a senti des émotions & des épanoüissemés incomparables de ioye. Et toutesfois si vous luy eussiés demandé pourquoy il en estoit si raui, il vous eust dit que c'estoit parce qu'il auoit découuert d'excellentes verités; ce qui monstre que c'estoit la possession de la verité qu'il cherchoit, & de l'acquisition de laquelle il se tenoit heureux, quoy qu'il est vray que la volupté y estoit suruenuë. Or ce qu'est la connoissance de la verité à l'entendement, cela mesme est la possession de la vertu à la volonté & aux autres affections, de sorte qu'il en faut faire pareil iugement quand l'exercice de ses operations est suiui de la satisfaction de les auoir faites. Et comme c'est la verité & non la ioye qui est la perfection de l'intellect, c'est la vertu, & non la ioye pareillement qui est la perfection de la volonté ; quoy que comme le contentement qui naist de la connoissance de la verité est vn mo-

tif à la rechercher, la satisfaction qui nous reuient des actions de la vertu, peut estre vn motif à les faire. Car dans la Morale aussi bien que dans la Physique, c'est vn effect de la Prouidence de Dieu, & de la sagesse de la Nature, que toutes les actions ausquelles il a esté ou expedient ou necessaire que nous nous portassions, ont esté accompagnées de quelque douceur de leur sentiment ; & plus il y a de necessité dans l'action, soit pour la conseruation de l'indiuidu de chacun de nous, soit pour l'entretenement & la propagation de l'espece, plus le contentement dans lequel la Nature l'a détrempé, a-t-il esté vif & sensible. Non pas afin que nous les fissions proprement, ou au moins certes principalement à cause de la delectation qui s'en produit ; mais à ce que si d'elles mesmes elles n'estoient pas assés efficaces pour attirer nos facultés à les exercer, la volupté qui les accompagne nous fust vn attrait à les faire. Ainsi, parce que le manger, qui est vne action que nous deuons faire pour

nous nourrir, ne nous attireroit peut estre pas assés puissamment d'elle mesme, si nous ne la faisions que par la consideration de cette fin là qui est proposée à la Raison, la Nature a mis des qualités sauoureuses dans les alimens, qui par la proportion qu'elles ont auec le sens de nostre gouſt, le delectent & la chatoüillent. Et parce que non seulement la generation n'attrairoit pas assés d'elle mesme, mais qu'elle donneroit peut estre quelque auersion de soy, si elle estoit indifferente au sentiment, la Nature a voulu que les hommes y fussent allechés par la volupté, qui ne doit pourtant pas estre l'vnique ny mesmes la principale fin qu'ils se proposent en cette action, au moins s'ils sont assés vertueux, & parfaitement raisonnables. Dautant que les bestes n'ont point de raison, & qu'ainsi elles ne sont pas capables de connoistre les propres & veritables fins ausquelles la Nature a destiné ces actions, elles n'y sont induittes que par le chatoüillement des sens, dont la Prouidence de Dieu, qui

eſt la Raiſon externe & vniuerſelle qui domine dans la Nature, ſe ſert, afin de reüſſir dans le deſſein qu'elle ſe propoſe, qui eſt la propagation des eſpeces, & la conſeruation des indiuidus. Mais quant aux hommes à qui cette Prouidence a donné vne raiſon qui leur eſt interne, & qui les rend capables de la connoiſſance de leurs propres fins, s'il leur eſt permis, entant qu'ils ſont ſenſuels comme les autres animaux, de s'y laiſſer en quelque façon attirer par les appas de la volupté, la cauſe predominante pourtant qui les y doit inciter, eſt celle qui leur conuient entant qu'ils ſont hommes. Ie ſçay bien la difference qu'il y a entre le contentement que l'eſprit reçoit des operatiõs de la vertu, & la volupté qui reuient au corps par la delectation de ſes ſens dans ſes fonctions animales. Comme il n'y a que la raiſon qui puiſſe eſtre le ſiege de la vertu, il n'y a qu'elle non plus qui puiſſe goûter la ſatisfaction que le ſentiment de ſes operations donne. Ainſi cette volupté luy conuient proprement entant qu'il eſt

homme, au lieu que celle du corps luy appartient entant qu'il eſt animal. Auſſi n'ay ie fait comparaiſon de ces deux differentes ſortes d'actions, ſinon pour monſtrer que comme dans la Phyſique les actions animales ont des fins plus propres & plus excellentes que n'eſt la fruition de la volupté, dans la Morale les actions raiſonnables, comme ſont celles de la vertu, ont auſſi des fins eſſentielles, & qui doiuent eſtre plus efficaces & plus attroyantes que n'eſt pas le ſentiment du contentement qui s'en produit. Comme de fait, ſi la volupté de l'eſprit eſt le ſouuerain bien de l'homme, ce doit auſſi eſtre la principale & la derniere fin de ſes actions. De ſorte qu'il ne ſera vertueux que pour auoir du contentement, & non pas à cauſe de l'excellence qui eſt naturellement dans la vertu meſme; & neantmoins s'il y a quelque choſe de naturellement excellent, & qui merite d'eſtre aimé à cauſe de luy meſme ſeulement, il faut que ce ſoit la vertu, en comparaiſon de laquelle à peine peut on dire

que les autres biens soyent biens, & qu'ils ayent rien de veritablement desirable en leur nature. Car c'est en elle que consiste le bien *honneste*, & qui s'appelle proprement *bon* & *beau*, au lieu que tous les autres biens sont compris sous le nom d'*vtile* & de *delestable*, qui luy sont de beaucoup inferieurs en dignité. Et quand Platon a dit que qui verroit la vertu toute nuë & absolument en son naturel, elle paroistroit si belle & si admirable, qu'elle embraseroit de son amour tous ceux qui la contempleroyent, il a voulu la recommander par la consideration de la beauté qui luy est intime & essentielle, & qui surpasse toute louange & toute recommandation, plus que par le contentement qui resulte de sa ioüissance. A quoy il pouuoit adiouster que la naturelle beauté de la vertu, est la propre representation de la Diuinité entant qu'elle est saincte, & bonne, & parfaite en ses plus belles proprietés; au lieu que la volupté, d'où qu'elle tire sa naissance, n'exprime l'image du souuerain estre sinon en-

tant qu'il ſauoure eternellement en ſoy meſme vn inenarrable contentement. Or eſt cette premiere conſideration plus excellente ſans comparaiſon, & plus digne de ce glorieux nom de *Diuinité* qu'on luy donne. Et ſi c'eſt, comme il le faut croire, de l'eternelle contẽplation des perfections de ſon eſtre, que germe ce contentement inenarrable dont la Diuinité iouïſt, comme c'eſt du ſentiment de ſa vertu & des actions qu'elle produit, qu'vn homme de bien tire cette volupté dont nous parlons maintenant; ainſi que la diuinité ſe tient heureuſe de ſe voir ſi parfaitement accomplie dans les proprietés de Bonté, de Iuſtice, de Sainteté, qui plus qu'aucune autre de ſes proprietés, conſtituent la merueille de ſon eſſence; vn homme veritablement vertueux ſe doit eſtimer bien heureux de ce qu'il eſt tel, & mettre ſa principale felicité dans la poſſeſſion de la vertu meſme.

Tout ce que la Philoſophie a iamais eu de nobles & de genereux nourriſſons, a receu cette verité comme

me indubitable ; & neantmoins on n'eſt pas entierement demeuré d'accord de ce qu'il faut entendre en cette matiere par le terme de Vertu. Car chacun ſçait la difference qui eſt entre les habitudes & leurs operations. Celles là conſiſtent en vne certaine conſtitution de nos facultés, par laquelle elles ſont enclines à telle ou telle ſorte d'actions, & capables de les faire, encore qu'elles n'agiſſent pas effectiuement. Comme quand on a appris a écrire, l'habitude en eſt dans la main, quoy que l'on n'eſcriue pas. Celles cy conſiſtent en l'exercice actuel de nos facultés, par lequel elles agiſſent conuenablement à leurs habitudes; comme quand reellement & defait la main forme & lie les caracteres qui ſeruent à repreſenter les paroles de la bouche & les penſées du cœur. Il eſt bien vray que c'eſt là vne habitude du corps, ou de l'vne de ſes parties: mais il en eſt tout de meſme pour ce qui eſt de celles de l'eſprit. Car autre choſe eſt la conſtitution de l'ame qui rend vn homme

capable de raisonner facilement & exactement, & autre son action par laquelle il raisonne effectiuement sur vne matiere qu'on luy propose. Et autre chose pareillement est la constitution de la conscience par laquelle vn homme de bien est disposé à agir iustement lors que l'occasion s'en presentera, & autre l'action par laquelle il rend à chacun ce qui luy appartient, quand l'occasion s'en est presentée. De sorte que l'on peut douter si la principale partie du souuerain bien de l'homme, que les sages mettent en la vertu, consiste en la possession de son habitude, ou bien dans l'exercice de ses actions. Car d'vn costé il semble que ce sont les habitudes qui donnent la forme à l'ame, &, par maniere de dire, sa couleur; tellement que qui pourroit contempler à découuert la constitution de l'esprit d'vn parfaitement homme de bien, seroit raui en admiration d'y voir l'ordre, la moderation, l'harmonie, & l'agréement de la disposition de ses puissances. Comme donc la beauté du corps se iuge

par la viuacité de ſon teint, par la iuſteſſe de ſes lineamens, & par la ſymmetrie de ſes parties, & non pas par ſes actions, il ſemble que l'excellence & la felicité de l'eſprit ſe doit eſtimer par cette perfection de ſes facultés laquelle il poſſede en luy meſme. Adiouſtés à cela que les actions ſont paſſageres, au lieu qu'il ſemble que le bonheur doiue eſtre quelque choſe d'arreſté & de permanent; ce qui conuient beaucoup mieux à la nature des habitudes. D'autre coſté c'eſt vne choſe bien certaine que ny les habitudes, ny meſmes les facultés qu'elles affectent, & qu'elles diſpoſent à certaines operations, ne nous ont eſté données, ou n'ont eſté acquiſes par nous, que pour les operations auſquelles elles ſont deſtinées. C'eſt pour agir que la nature nous a pourueus de mains, & c'eſt pour écrire que nous apprenõs, & que nous faiſons apprendre à nos enfans à former des lettres, & à les compoſer en ſyllabes. C'eſt pour raiſonner ſeurement ſur tous les ſujets qui s'en preſenteront à nous,

que nous apprenons les preceptes que la Logique donne pour cela ; c'eſt en fin pour exercer tout de bon les vertus de iuſtice, de temperance, & de liberalité, que nous en faiſons faire les eſſais à ceux que nous y voulons former, & que nous imprimons dans leurs eſprits les preceptes de la Morale. Or comme nous auons veu cy deſſus que dans les arts qui ſont deſtinés à la production de quelque ouurage, l'ouurage meſme eſt plus excellent que l'action qui l'a produit, parce que la fin eſt touſiours meilleure que les choſes qui y tendent, auſſi eſt-il vray de dire que dans la ſubordination des facultés & des habitudes à leurs operations, ces operations ſont plus excellentes que les habitudes, & meſmes que les facultés, parce que celles là ſont la fin à laquelle celles cy viſent. Ariſtote adiouſte à cela que vous pouués vous figurer vn homme qui ait acquis l'habitude de la vertu, & qui neantmoins dormira toute ſa vie. Or n'y a-til point d'apparence d'eſtimer heureux vn homme perpe-

tuellemẽt endormi; ny par conſequent d'établir le ſouuerain bien dans la poſſeſſion des ſeules habitudes de la vertu, ſans auoir égard aux actions qu'elles produiſent. Il eſt impoſſible de conceuoir qu'vn homme veritablement vertueux dorme touſiours, ſi ce n'eſt par maladie : & eſt malaiſé de s'imaginer que dans vne ſi longue lethargie les habitudes de la vertu ſe conſeruent en leur entier. Mais Ariſtote a voulu dire ſeulement, que ſi par cette abſtraction qui ſe fait par le moyen de l'entendement, vous ſeparés les actions de la vertu d'auec les habitudes qui y enclinent, vous vous formerés l'idée d'vn homme qui ou bien ſera vertueux ſans eſtre heureux, ce qui monſtrera que le bonheur n'eſt pas dans les habitudes de la vertu, ou bien ſera heureux ſans produire aucune action de vertu, comme s'il eſtoit toujours endormi ; ce qui eſt tout à fait déraiſonnable. Mais cette queſtion n'eſt pas de difficile reſolution. Car il eſt certain que les actions vertueuſes n'ont pas toute la plenitude

de leur perfection ny de leur beauté, ſi elles ne ſont produites par des habitudes excellentes, & qui donnent vne ſouuerainement belle conſtitution aux facultés. Et d'autre part il eſt pareillement certain que les habitudes eſtant deſtinées pour la production des actions, ſi elles ne les produiſent pas, elles doiuent eſtre eſtimées comme nulles. Tellement que le concours de ces deux choſes eſt abſolument neceſſaire pour faire vn homme veritablement vertueux, & par conſequent pour le rendre heureux, à l'égard de cette partie de la felicité qui conſiſte en la vertu, & qui eſt la principale. Que s'il eſt queſtion de decider à laquelle de ces deux choſes appartient pluſtoſt la gloire de faire le bonheur de l'homme, il ſemble qu'il n'y ait point à douter que cette loüange ne regarde les actions, pourueu qu'elles ſoyent accompagnées de deux conditions abſolument neceſſaires. L'vne eſt, qu'elles ayent toute la perfection qui leur conuient, & que par conſequent elles procedent

non seulement d'habitudes bonnes en elles mesmes, & profondement enracinées, mais encore de facultés qui ayent atteint toute la force que la nature leur peut donner. Car les enfans ne peuuent pas estre dits heureux, si ce n'est par esperance qu'ils le seront quelque iour, d'autant que les facultés de leurs ames n'estant point encore débroüillées de l'imperfection des organes, ne se peuuent pas déployer en de belles actions. Et à peine les ieunes gens peuuent ils estre dits heureux non plus: parce que quand bien leurs facultés auroyent acquis en l'adolescence, & dans les années de la ieunesse, tous les degrés de vigueur que la nature leur peut donner, si est ce que les passions sont ordinairement si violentes en cet aage, & au contraire les habitudes de la vertu y sont encore si imparfaites, parce qu'ils n'ont pas eu le loisir de les perfectionner, que les puissances de leurs esprits ne produisent ordinairement en matiere de vertu sinon des operations languissan-

tes. L'autre eſt, qu'elles ſoyent continuées vn lõg-temps, & dans vne durée conſiderable de vie. Parce que comme vne hirondelle ne fait pas le printemps, vne ſeule action ne peut pas faire que l'on die à bonnes enſeignes qu'vn homme eſt heureux ou vertueux ; outre que chaque action eſtant paſſagere à la conſiderer à part, cette partie du bonheur qui conſiſte en la vertu, ne peut eſtre ſtable & permanente en cet égard, ſi les belles & honneſtes actions ne s'entreſuiuent de ſi prés, & ne durent ſi long-temps, qu'il n'y paroiſſe aucune conſiderable interruption dans le cours d'vne belle vie.

Mais ie m'arreſte trop long-temps ſur ce ſujet, pour ce qui eſt de mon deſſein. Car la meſme reuelation qui nous a donné la connoiſſance de noſtre creation, nous a auſſi découuert en quoy giſoit noſtre felicité, ſi nous fuſſions demeurés en l'integrité de noſtre origine. Le premier homme ne ſe pouuoit propoſer la richeſſe pour ſouuerain bien : parce que cette

richeſſe dans laquelle quelques vns le colloquent maintenant, n'auoit alors aucun vſage. La terre fourniſſoit abondamment tout ce qui luy eſtoit neceſſaire pour la vie; & quant à ce qui eſt conuenable pour vne raiſonnable volupté, il auoit dans l'excellence de ſes fruits dequoy contenter en cet égard vne honneſte auidité de ſes appetits. Il ne pouuoit non plus le mettre dans ce qu'on nomme du nom d'honneur, comme nous l'auons cy-deſſus conſideré: parce que s'il giſt en l'eſtime de la vertu, il euſt eſté aſſés long-temps qu'il n'euſt eu autre témoin de ſa vertu que ſa femme; & cependant il n'euſt pas laiſſé d'eſtre heureux; & s'il conſiſte en la reconnoiſſance de l'auantage qu'on peut auoir en quelque dignité, n'y ayant point d'autre ſuperiorité entre les hommes ſinon celle de la relation que les peres ont aux enfans, ny point d'autre inegalité qu'en ce qui eſtoit de l'aage & de ce qui ſuit l'aage neceſſairement, il ne reſtoit point de porte ouuerte à l'ambition de ces hon-

neurs dont la passion trauaille maintenant les hommes. Enfin, pour ce qui est de la volupté du corps, Dieu auoit mis les puissances de son ame dans vne trop haute assiette de connoissance & de vertu, pour colloquer son bonheur en l'assouuissement des appetits de la partie la moins noble & la moins essentielle de son estre. Et pour ce qui est des contentemens de l'esprit, il auoit tous les moyens imaginables de les gouster purs & sinceres, dans la cõtemplation des beaux obiets, & dans la pratique des vertus ausquelles sa condition l'éleuoit; mais son esprit estoit trop éclairé de la lumiere de la Raisõ, pour ne recõnoistre pas nettemẽt qu'encore que de la possession & de la pratique de ces choses pullule necessairement vne incomparable volupté, si sont elles trop belles en elles mesmes pour estre rapportées à autre fin, & pour estre aimées à autre occasion que pour leur propre excellence naturelle.

CONSIDERATION PLVS *precise du souuerain bien de l'homme en son integrité.*

COmme la sage preuoyance du Createur auoit destiné l'hõme à la participation de deux estres; l'vn surnaturel & celeste, qui depuis a esté mis dans vne pleine euidence par la manifestation du Redempteur; l'autre naturel & terrien, dont sa premiere creation l'auoit mis en ioüissance; aussi son souuerain bien peut estre consideré en ces deux diuers égards, & selon la diuerse connoissance que Dieu luy en auoit donnée. Pour le premier, s'il a eu quelque intelligence de cet estre surnaturel, c'est chose dont l'histoire de sa creation ne nous parle point: & si cela est, il faut que ç'ait esté par quelque reuelation qui ait passé la mesure des connoissances que l'estat de la nature luy fournissoit;

parce que ny les cieux, ny la terre, ny la consideration de soy mesme, ne luy en presentoit aucuns clairs & distincts enseignemens. Or est-ce de la connoissance qu'on a de son but, & de son souuerain bien, que depend le chois & l'vsage des moyens par lesquels on y aspire. Puis donc que nous ne traittons pas icy de cet estre surnaturel, ny de la cõnoissance que l'homme en pouuoit auoir par des voyes qui sont au delà des lumieres de la Nature, ce n'est pas à nous maintenant de déterminer quel il est, ny de prononcer si l'homme y a rapporté ses desirs, & destiné ses actions & les operations de son ame. Quant à l'autre, il n'en pouuoit pas auoir vne plus claire reuelation que celle qui consistoit en l'experience de la chose mesme. La Nature l'ayant constitué d'ame & de corps, il se trouuoit alors par la Prouidence de Dieu en estat d'estre parfaitement heureux, & quant à l'ame & quant au corps, s'il eust bien vsé de ses facultés, & s'il se fust bien serui de ses auantages. Ce qui paroistra

par la consideration des biens qui sont veritablement tels, & dont il auoit la ioüissance.

Ceux qui ont distingué les biens de l'homme en trois classes, appellant les vns exterieurs, les autres biens de son corps, & les autres biens de son esprit, ont compris en cela generalement tous les obiets entre lesquels & nos appetits il y a quelque proportion establie par la Nature. Car vous ne sauriés vous figurer chose quelconque que l'homme puisse desirer, qui ne se rapporte à l'vne de ces trois choses : c'est, qu'ou bien il souhaitte quelque perfection aux facultés de son esprit ; ou qu'il demande quelque auantage pour la perfection des puissances de son corps ; ou bien en fin qu'il desire iouïr de richesses, d'honneur, d'amis, de paix auec ses concitoyens, de prosperité en sa famille ; & de telles autres choses semblables. Car il est bien vray que la possession de toutes ces choses donne quelque satisfaction à son esprit, & quelques commodités à son corps : mais si est-ce que les obiets mesmes sõt

hors de luy, & qu'ils n'ont leur siege ny dans les membres du corps, ny dans les puissances de l'ame. Pour donc commmencer à considerer brieuement tous ces biens là par les externes, ie pense qu'on en peut dire deux choses bien affirmatiuement sans peril de se trõper. L'vne est qu'ils font partie du souuerain bien de l'homme en l'estat de l'integrité de la Nature, que nous considerons maintenant : L'autre est, que non seulement ils n'en font pas le total, mais mesmes qu'ils n'en font pas la plus considerable partie. Et il ne faut pas beaucoup raisonner pour prouuer bien euidemmẽt la premiere de ces choses. Parce qu'en l'integrité de la nature l'homme eust indubitablement desiré tous ces biens là. En quoy ie ne contredis point à ce que i'ay posé cy dessus, quand i'ay dit que ny la richesse ny l'honneur ne pouuoit estre le suiet des desirs du premier homme. Car par les richesses ie n'entens pas icy l'abondance de l'or & de l'argent monnoyé ou non monnoyé, la quantité de tapisse-

ries & de meubles precieux, le nombre & le reuenu des maisons, la multitude de bestail, & generalement toutes ces choses qui sont à cette heure dans le commerce du monde. Elles n'auoyent aucun vsage au commencement, & c'est la neceſſité ou le luxe, lesquels sont entrés au monde auec sa corruption, qui leur ont donné le prix qu'elles ont entre les hommes. Par la richesse i'entens ce qui peut fournir aux neceſſités de la nature, ce qui peut raisonnablement satisfaire à ses appetits par des voluptés bien reglées, & ce qui peut luy donner vne bonne & commode habitation. Car l'homme n'ayant alors ny toutes les neceſſités dont il est preſſé maintenant, ny le luxe & la vanité dont son esprit s'est gasté par le peché, il se pouuoit tres-bien passer de tout cet attirail qu'à cette heure on appelle biens, qui fort souuent embarrasse plus la condition de l'homme qu'il ne l'accommode. Par l'honneur ie n'entens pas ny ces charges ou ces dignités politiques, qui donnent de l'autorité, ny cet éclat de

gloire & de reputation qui naiſt des grandes & memorables actions d'vne vertu fort eminente au deſſus du commun, ny cette deference & cette ſoumiſſion que les inferieurs ſoit en vertu ſoit en dignité, rendent à ceux qui y excellent. I'ay deſia dit que dans l'integrité de la Nature il n'y euſt point eu d'autre difference de rang, ny d'autre ſuperiorité, que celle que les peres euſſent euë ſur leurs enfans: & quant à la meſure de la vertu, puis qu'elle deuoit eſtre accomplie en tous, il eſtoit impoſſible qu'il y euſt en cet égard aucune autre inegalité que celle que la diſparité de l'aage euſt cauſée. Car les hommes croiſſant en aage euſſent auſſi creu en vertu, à meſure que leurs facultés euſſent acquis la plenitude des forces qui ſont neceſſaires pour la perfection de leurs operations, & que leur education, & la frequente repetition de meſmes actions, leur en euſt confirmé les habitudes en l'ame; iuſques à ce qu'en fin eſtant paruenus au plus haut point de leur vigueur par le temps, ou il n'y euſt plus d'inegalité

du

du tout entr'eux, ou s'il y en euſt eu quelque peu, elle n'euſt pas eſté reconnoiſſable. I'appelle honneur le reſpect des enfans enuers leurs peres, & la iuſte & fauorable eſtime que les hommes euſſent eu pour la vertu les vns des autres, auec l'approbation qu'ils s'en fuſſent donnée reſpectiuement, ſans en rien diminuer par l'enuie, ſans y rien adiouſter par la flatterie, & ſans la corrompre ou la défigurer par quelque autre paſſion. Et quand ie dis que les hommes en leur integrité euſſent deſiré cet honneur auec les autres biens externes, ie veux dire que c'eſtoit vn bien que la Nature auoit deſtiné à la ſatisfaction de leurs appetits, pour en auoir de la delectation en en iouïſſant, & du deſir s'ils n'en euſſent pas iouï, & du regret s'ils fuſſent venus à en perdre la poſſeſſion. Car ces trois affections là ſuiuent neceſſairemẽt la nature du bien; qu'il donne de la volupté preſent; qu'il excite, s'il eſt connu, du deſir quand on ne l'a pas; & qu'il cauſe de la douleur quand il arriue qu'on

eſt priué de ſa iouïſſance. N'eſtant donc pas poſſible de ſe figurer l'homme en l'integrité de ſa nature & de ſes appetits, qu'on ne le conçoiue touché de quelcune de ces affections à l'égard de cette nature de biens, il eſt clair que la iouïſſance de ces biens eſt vn des obiets de ſes appetits naturels, & par conſequent vne des parties de ſa beatitude.

Il faut faire meſme iugement de la poſſeſſion des amis, & de celle des enfans, que l'on peut auſſi conter entre les biens externes. Car il eſt bien certain que pour ce qui eſt des amis, il y euſt eu de la difference entre ceux que nous auons maintenant, & ceux que nous euſſions eus, ſi nous ne fuſſions point decheus de noſtre origine. En l'eſtat preſent des choſes humaines, la ſeule vtilité concilie la plus grande partie des amitiés: & il y en a beaucoup d'autres qui n'ont point d'autre fondement que la communication & le commerce de meſmes voluptés. Et comme ces amitiés là ne ſont pas propres à conſtituer la vraye

& parfaite felicité, auſſi n'euſſent elles point eu de lieu en l'integrité de la nature. Quant à celles qui naiſſent de la ſeule conſideration de la vertu, elles ont à cette heure trois conditions qu'elles n'euſſent pas peu auoir alors. L'vne, qu'elles ſont plus rares, à cauſe de la rareté des obiets ; parce qu'il y a peu d'hõmes veritablement vertueux ; au lieu qu'en l'integrité de la nature il n'y en euſt point eu d'autres. L'autre, que, pour ainſi parler, l'antiperiſtaſe du vice dont deux amis veritablement vertueux ſont enuironnés de tous coſtés, fait qu'ils s'en conioignent plus étroittement, & qu'ils en ont ie ne ſçay comment vn plus vif & plus agreable ſentiment de leur amitié reciproque. Car ils ne peuuent conſiderer dans les autres hommes alentour d'eux, le vice qui y regne de toutes parts, que venant puis apres à faire reflexion chacun ſur ſoy meſme & ſur ſon amy, ils ne ſoyent rauis de ioye de s'eſtre mutuellement rencontrés tels qu'il ſe voyent, & qu'en cette exultation de leurs eſprits leurs

affections ne se redoublent & ne s'enflamment dauantage. Au lieu que si tout le monde estoit vertueux, le sentiment de l'amitié n'auroit pas ces transports & ces vehemẽtes émotions, mais seroit plus égal & plus vniforme. La troisiesme est, que la conformité des humeurs & des temperamens, des occupations & des inclinations à certaines choses plustost qu'à d'autres, ayde beaucoup maintenant à la conciliation & à la fermeté des amitiés veritables, & qui ont leur fondement en la vertu. Or cette conformité là ne se peut à cette heure trouuer qu'entre peu de gens, & encore faut-il que ce soit comme par le bonheur de la rencontre. Parce que la corruption qui est suruenuë au monde, a apporté vne merueilleuse varieté dans les temperamens, & les temperamens dans les inclinations, d'où vient la diuersité des occupations, quand elle n'auroit point d'autre cause dans les necessités de la vie. Au lieu qu'en l'integrité de la nature toutes ces choses deuoyent estre absolument sem-

blables en tous, ou s'il y deuoit auoir quelque diuerſité, elle deuoit eſtre merueilleuſement legere & de peu de conſequence. Il n'euſt pourtant pas laiſſé d'y auoir des amitiés : non pas ſeulement entre les maris & leurs femmes, & les peres & leurs enfans ; qui ſont des ſocietés & des liaiſons naturelles, bien differentes de celles dont nous parlons ; mais encore d'homme à homme, & de femme à femme en particulier, que la plus commune & plus ordinaire frequentation euſt produites. Car en cette vaſte eſtenduë du genre humain tous les hommes n'euſſent pas peu auoir vne meſme habitation : de ſorte que le voiſinage & la frequentation euſt eſté l'attrait & le ciment de quelque correſpondance auec les vns, qui n'euſt pas peu s'engendrer ny s'entretenir auec les autres. Et cette correſpondance particuliere eſt ſans doute vn bien de la nature de ceux qui contribuent à la felicité, meſmes à en iuger par les ſentimens de la nature non encore corrompuë. Sur tout fait vne partie bien con-

siderable de la beatitude de l'homme, la possession de ses enfans, quand d'ailleurs ils sont doüés de qualités recommandables : au lieu que l'orbité, quand on en a iamais eu, ou la priuation, quand apres en auoir eu on les a perdus, altere la felicité de telle façon, qu'Aristote a eu fort bonne raison quand il a dit, qu'on n'appellera iamais heureux vn homme qui tombe dans les calamités de Priam, à qui la guerre rauit tant d'enfans, auec la gloire d'vn grand royaume.

Ie sçay bien que les Stoïques parlent icy fort auantageusement de la vertu de leur Sage, & qu'ils disent qu'il est tellement au dessus de toutes ces choses, que comme leur possession ne le touche point de volupté, aussi la priuation ne luy en cause point de douleur, & n'est pas capable d'ébranler la tranquillité de son ame. Mais ie parle icy de l'integrité de la nature, à qui Dieu a donné ces sentimens de plaisir ou de douleur en telles rencontres, & non de sa corruption qui les luy a ostés, si au moins il y peut auoir

vne si grande corruption que tout à fait elle les luy arrache. Car c'est bien certes vn effect de la corruption de l'entendement humain, qu'il ait esté capable de conceuoir & de defendre cette opinion, qu'vn homme pour estre Sage, se doiue reduire à l'insensibilité, pour n'estre non plus qu'vn rocher, touché des passions & des affections de la nature. Mais quelques pompeux qu'ayent esté les propos des Stoïques en cet égard, & à quelque éleuation d'esprit qu'ils ayent peu se porter, ou si on veut que ie parle plus proprement de quelque orgueil qu'ils ayent taschè de se gonfler, ie ne pense pas qu'il se soit iamais trouué Sage entre eux, s'il n'a esté fol tout à fait, qui ait acquis cette impassibilité dont leur discipline se vante. Qui veut voir vne image de ce que peut, & de ce que doit la Nature en son entier, lors qu'elle se rencontre en de telles occurrences, il la faut considerer en la personne du Sauueur du monde. Car comme d'vn costé, quoy qu'il fust Dieu benit eternellemẽt, si estoit-

il homme pourtant ; auſſi, bien qu'il fuſt homme ſemblable à nous en toutes choſes, ſi eſt-ce que c'eſtoit la corruption du peché miſe à part, de ſorte que de la communion qu'il auoit auec le reſte du genre humain, il n'en auoit pas tiré la moindre veine. En cet eſtat, ayant reſolu de reſſuſciter Lazare, qu'il tenoit entre ſes amis particuliers, & ſçachant tres-certainement que l'effect ſuiuroit cette reſolution, il ne laiſſa pourtant pas quand il fut ſur le bord de ſon tombeau, & qu'il ſe repreſenta ce perſonnage ſous cette lamentable idée d'vn corps deſtitué de vie & de ſentiment, d'en auoir l'imagination ſaiſie, & les entrailles émeuës iuſques à tel point, qu'il en témoigna le trouble de ſon eſprit par ſes larmes. Si auoit-il autant de magnanimité pour le moins, & eſtoit éleué auſſi haut au deſſus de toute telle ſorte d'accidens, que le pretendu Sage des Stoïques. Et ſi cela luy eſt arriué, quelle penſons nous qu'euſt eſté la conſtitution de l'eſprit d'Adam, ſi nous nous figurons

qu'ayant quant à luy perſiſté en ſon integrité, & engendré des enfans en cet eſtat, leur peché & la Prouidence du Createur euſt voulu que la mort luy en oſtaſt la iouïſſance?

Mais encore qu'il ſoit vray que ces choſes ſont vne partie de la felicité de l'homme, tant s'en faut neantmoins qu'elles en facent le total, que meſmes ce n'eſt pas en elles que la principale partie en conſiſte. Il reſte les biens de l'eſprit, qui, comme nous verrons tantoſt, ſont les plus excellens de tous, & les biens du corps pareillement, qui encore qu'ils ne ſoyent pas ſi excellens que ceux de l'eſprit, ſont plus neceſſaires à l'homme, & beaucoup plus intimes à ſa nature, que ne peuuent eſtre les externes. Ie ne ſçay ſi ie dois conter la beauté entre ces biens que l'on appelle, du corps. Car d'vn coſté il eſt bien certain qu'il y a quelque choſe dans la iuſte conformation, & dans la parfaite ſymmetrie de ſes parties, qui iointe auec vne reguliere diſpoſition des lineamens du viſage, & quelque choſe de vif, de lumineux,

& de floriſſant dans le teint, donne non de l'agréement ſeulement, mais meſmes de la maieſté en ceux en qui elle ſe rencontre. Et de l'autre il y a certaines difformités, qui bien qu'elles n'oſtent rien ny de la vigueur des membres, ny de l'vſage de la ſanté, diſgracient neantmoins vn homme de telle façon, que quand il ſeroit heureux d'ailleurs, ce ſeroit pourtant vne aſſés notable tare à ſa beatitude. Cette beauté là donc eſt vn bien qui merite qu'on en faſſe cas, & cette laideur, vn mal, contre lequel il eſt certain qu'il y a quelque auerſion dans les mouuemens de la Nature. Neantmoins, à parler generalemẽt, la beauté n'eſt ny ſi determinée en elle meſme, ny ſi neceſſaire à la felicité de l'homme, qu'eſt la ſanté & la vigueur des membres du corps. Elle n'eſt pas, di-je, ſi determinée en elle meſme. Car encore que tout le monde eſtime la beauté, ſi eſt ce que lors qu'il eſt queſtion de la definir preciſément, les iugemens non des perſonnes particulieres ſeulement, mais des nations

toutes entieres y varient. Ce qui monſtre qu'il y a quelques choſes dans la beauté, dont l'idée n'a point de caracteres ou ſi certains ou ſi euidens, qu'ils obligent neceſſairement toute ſorte d'intellects à en faire vn meſme iugement, nonobſtant tous preiugés & toutes couſtumes ſoit des perſonnes particulieres, ſoit des peuples. Au lieu que quant à la ſanté & à la vigueur des membres, tout le monde les conçoit d'vne meſme façon, & ne s'y peut faire par qui que ce ſoit aucun iugement ſi extrauagant ny ſi erroné, que le ſentiment de la douleur, ou de la leſion des parties du corps, & de leurs operations, ne corrige. Elle n'eſt pas auſſi ſi neceſſaire à la felicité. Car il n'y a perſonne qui ne m'aduouë qu'vn homme raiſonnable ſouffrira plus aiſement quelque difformité au viſage, qui l'empeſche d'eſtre appellé beau, que la pierre dans les reins qui l'empeſche d'eſtre ſain, & qu'il ſe paſſera beaucoup pluſtoſt de la grace qui vient de la proportion des lineamens & de la

gaye fleur d'vn beau teint, que non pas de la bonne disposition de tout son corps,& de la faculté de faire bien alaigrement les fonctions de la vie. De plus, si la principale partie de la beatitude de l'homme consiste dans les actions de la vertu, ainsi que nous verrons tantost, qui peut douter que la vigueur corporelle ne soit plus vtile à de telles operations, que la taille, ou la iusteſſe des lineamens? La vertu sans doute en a dauantage d'agréement quand elle est dans vn beau suiet. Mais la beauté sans les actions de la vertu, n'est rien ; & les actions de la vertu, ausquelles la vigueur du corps est necessaire, comme elle est assés souuent à celles de la vaillance, est considerable sans la beauté ; & si la vertu est en quelque degré éminent, elle se passe fort bien de la recõmandation de toute autre chose. I'estime donc la santé vne partie essentielle & necessaire à la beatitude, & m'estonne de l'opinion de ceux qui ont creu que le Sage dans le taureau de Phalaris, ou dans les étraintes des cheualets & des gesnes,

se trouueroit aussi heureux & aussi content, que s'il auoit toutes choses à souhait. C'est vne notion si commune, que la felicité produit le contentement, & que le contentement ne peut venir sinon de la felicité, qu'estre heureux, & estre content passent pour vne mesme chose. De sorte qu'vn homme content, s'il est sage, est indubitablement heureux; & s'il est heureux, il est indubitablement content, parce qu'aussi sans doute il est sage. Et les fols mesmes n'ont point le contentement imaginaire qu'ils possedent, sinon parce qu'ils ont aussi vne imaginaire felicité. Si donc le Sage des Stoïques dans le taureau de Phalaris est heureux, il est content. Or est-il qu'estre content, est auoir ses appetits remplis: car ce qui rend le contentement defectueux, est quand il y a dans les appetits quelque chose de beant, qui par sa vacuité donne de l'inquietude à l'ame. Cet heureux sage donc est contẽt dans la souffrance des plus horribles tourmens, & y a tous ses appetits remplis, de sorte qu'il

ne luy manque rien de ce qu'il peut desirer raisonnablement, & selon les mouuemens de la Nature. Est il donc croyable qu'il ne desiraſt pas d'estre tiré du milieu des flames ? Et s'il s'en rencontroit quelcun si insensible à la douleur, que de ne desirer pas d'en estre deliuré, ne faudroit-il pas qu'il fust quelque chose de plus ou quelque chose de moins qu'homme ? La magnificence des propos de ces gens aboutit là, que la seule possession de la vertu fait les hommes assés heureux, & que les calamités, pour si grandes qu'elles soyent, ne doiuent pas obliger vn homme veritablement vertueux, ie ne diray pas à faire banqueroute à la vertu, mais à faire ou à dire chose quelconque indigne d'elle. Certainement vn homme parfaitemẽt vertueux merite biẽ qu'on l'estime heureux, si ce n'est absolument & de tout point, au moins en ce qui est de la principale partie & du bonheur & de son estre propre. Car autant que l'ame est plus excellente que le corps, autant est le bien de l'ame plus excellent que

celuy du corps, & si le bonheur est composé de la iouïssance de ces deux biens, comme il n'en faut pas douter, celuy qui regarde l'esprit composera sans aucune difficulté à pareille proportion, la meilleure & plus excellente partie de sa beatitude. C'est aussi chose qui ne souffre point de contestation, que quelque accident qui puisse arriuer à vn homme vrayement vertueux, il ne doit rien dire ny rien faire qui soit indigne de ce nom, non pas mesmes quand il seroit exposé à la souffrance des douleurs les plus atroces. Et de cette fermeté inébranlable dans l'assiete de la vertu, nous auons vn merueilleusement bel exemple en nostre Seigneur Iesus Christ, à la sainteté duquel le plus horrible supplice qui fut iamais n'a sceu donner aucune atteinte. Mais ie voudrois bien que ceux qui soûtiennent l'opinion que ie combats, considerassent icy deux choses. L'vne, qu'il est merueilleusement difficile de maintenir cette parfaite vertu dans la souffrance des grands tourmens, s'ils sont

de quelque durée. En nostre Seigneur Iesus il y auoit vn principe inuincible & vne source inepuisable de saintetè & de vertu, qui le tire infiniment loin hors du pair des autres hommes. Son humanité estoit soustenuë par sa diuinité, de sorte qu'il n'y auoit ny douleur, ny infamie, ny horreur mesme du iugement de Dieu, à quoy il s'estoit assujetti, qui fust capable de mettre son esprit hors de la constitution qui luy estoit conuenable. Mais quant à l'homme simplement homme, il n'est pas egalement certain si dans l'estat de la nature il peut acquerir vne telle trempe de bonté, qu'il soit absolument inuulnerable & impenetrable à de telles playes. Et s'il n'a peu supporter l'effort d'vne tentation qui ne consistoit qu'en de simples suasions, & qui tendoit à corrompre son entendement & son appetit sensitif par la proposition d'vne legere volupté, il y a grand suiet de douter s'il eust peu tenir coup lors qu'il eust esté tenté par le sentiment de ces douleurs, qui par leur durée & par leur atrocité font de l'horreur

reur à la nature. L'autre choſe eſt, qu'il y a de la difference entre ſe maintenir en eſtat de ne rien dire & de ne rien faire contre la vertu, & faire les fonctions & les operations de la vertu meſme. L'vn conſiſte en l'abſtinence du mal : l'autre en l'exercice du bien : en l'vn eſt la negation d'vne mauuaiſe action ; en l'autre eſt la production d'vne bonne. Poſé donc le cas que le Sage peuſt ſubſiſter ſans faire du mal, au milieu des plus épouuantables tourmens, il ne s'enſuit pas qu'en cet eſtat là il peuſt exercer toutes les operations qui conuiennent à la vertu & à la ſageſſe. Car les douleurs empeſchent les actions du corps, qui ſont quelques fois neceſſaires à l'vſage de la vertu, & outre cela, quoy qu'on y faſſe, elles embaraſſent les fonctions de l'eſprit, & leur oſtẽt cette alegreſſe & cette liberté laquelle eſt neceſſaire aux belles & hautes reſolutions de l'ame. Or pour eſtre parfaitement heureux, il faut eſtre en eſtat d'agir tant des facultés de ſon corps, que des puiſſances de ſon eſprit, auec tou-

te la vigueur qui leur conuient en l'eſtat de la nature. Ie conclus donc encore, que la ſanté & la vigueur du corps ſont partie de la parfaite felicité, mais i'y adiouſte quand & quand que ce n'eſt pas la principale.

En effect nous cherchons la felicité qui conuient à l'homme entant qu'il eſt homme, c'eſt à dire entant qu'il eſt animal raiſonnable. Comme donc en l'eſtat de la nature la condition d'animal eſt inſeparable d'auec luy, & fait vne partie de ſon eſſence, le bien qui concerne cette condition doit auſſi neceſſairement entrer dans la compoſition de ſon bonheur. C'eſt à dire qu'il doit auoir tous les ſens & toutes les facultés de ſon corps dans vne diſpoſition excellente. Mais comme en cet eſtat de la nature la condition de raiſonnable eſt ce qui luy donne proprement l'eſtre d'homme, la principale partie de ſon bonheur doit conſiſter dans la parfaite conſtitution de ſa raiſon, & dans les belles operations des facultés qui dependent de ſa conduite. Ayant donc diſtingué,

comme nous auons fait, les facultés de son ame en deux genres, dont l'vn comprend celles qui sont raisonnables d'elles mesmes, & l'autre celles qui bien que la raison n'y reside pas comme en son siege, sont pourtant capables de luy obeïr, l'homme ne peut estre dit heureux si de ses facultés raisonnables il n'agit aussi vigoureusement, & aussi raisonnablement tout ensemble, qu'il conuient à vn principe si excellent, & si les facultés inferieures, l'Irascible, di-je, & la Concupiscible, auec tous les appetits & toutes les passions qu'elles contiennent, n'obeïssent parfaitement au gouuernement de la Raison. Tellement que soit qu'il ait besoin de s'exciter, ou bien de se retenir, de moderer ses mouuemens, de se retirer de dessus certains obiets, de se porter sur certains autres, de garder toutes les reigles, & d'obseruer tous les momens que requierent les occasions & leurs diuerses circonstances, afin de produire des actions qui ayent l'estre & la qualité d'vne parfaite vertu, l'homme ne peut

eſtre dit heureux s'il n'eſt excellemment bien conſtitué pour cela, & ſi toutes ſes puiſſances ne s'y déployent auec vne ſouueraine vigueur, & vne alegreſſe toute entiere. Car quoy? Si le defaut des biens externes, & la mauuaiſe cõſtitution des membres & des facultés du corps, ſont vn notable manquement à la felicité, comme nous l'auons deſia monſtré, que deuons nous iuger de la mauuaiſe conſtitution de l'eſprit, & des actions ou peruerſes ou defectueuſes qu'elle produit, ſinon qu'elles ſont abſolument incõpatibles auec la beatitude de l'homme? Certainement quand l'ame eſt bien diſpoſée, & bien fournie de vertu, elle ſupporte le mãquement des biens externes auec honneur. Et comme vn excellent ouurier, qui n'a pas tous les outils neceſſaires à ſon art, ne laiſſe pas d'agir comme il peut: l'homme veritablement vertueux, qui manque des biens externes pour ſes actions, ne laiſſe pas de s'aider de ſa vertu autant que l'eſtat preſent des choſes le luy peut permettre. Meſ-

mes dans les defauts du bien du corps, qui luy ſont plus proches & plus intimes, & qui embaraſſent dauantage les fonctions de ſon eſprit, il eſſaye pourtant d'vſer de ſa vertu en ſoy meſme, & de porter ſa calamité ſagement & moderément. Au lieu que quand le mal eſt dans l'eſprit, il n'y reſte plus de faculté ſuperieure pour le corriger, & ſon vice le fait abuſer & des biens du corps & des externes encore. De ſorte que le defaut des autres biens affoiblit & fleſtrit la iouïſſance du bon-heur, mais ne l'oſte pas tout à fait pourtant; & ce qui en demeure de reſte eſt ſi conſiderable & ſi puiſſant, qu'il amende meſme le mal qui s'y attache ou qui l'enuironne. Au lieu que le vice de l'ame éneruë tellement & aneantit la felicité, qu'il n'en demeure pas meſmes la moindre portion dans les commodités du corps, ny dans les auantages de dehors, parce que le vicieux en abuſe.

CONTINVATION DE la consideration du souuerain bien de l'homme en l'integrité de sa nature.

IVsques icy la doctrine que nous auons apprise de la Parole de Dieu, & celle que nous tirons des instructiõs de la Nature, s'accordent excellemment bien, tant entr'elles mesmes premierement, qu'auec les sentimens d'Aristote en ce qui est de la Morale. Car Aristote compose le souuerain bien de l'homme de toutes les choses que ie viens de representer. Et ce que i'en ay representé, ie l'ay puisé des sources mesmes de la Nature. Quant à la parole de Dieu, lors qu'elle nous parle du premier estat de l'homme & de sa felicité, elle le nous propose comme vn suiet dans lequel toutes ces sortes de bien concourent. Et comme Aristote en cette composition du sou-

uerain bonheur de l'homme, prefere incomparablement les biens de l'esprit aux deux autres, & laisse à la vertu & à ses operations l'eminence du rang que l'excellence de son merite luy donne; la Nature mesmes des choses nous apprend que cette sorte de bien y est incomparablement à preferer; & la Parole de Dieu nous parlant du premier estat de l'homme & de sa felicité, nous y recommande sur tout l'integrité de son innocence. Mais il y a icy diuerses choses qu'Aristote n'a point sceuës, que la Nature ne nous enseigne qu'obscurement, & que la reuelation de la Parole de Dieu nous éclaircit merueilleusement; qui ne se peuuent passer sous silence sans faire vn merueilleux tort au dessein de cet ouurage. Premierement, parce qu'Aristote n'a point connu d'autre cause de la mort, sinõ celle qu'il a creu estre naturellement ineuitable, c'est que dans l'éceinte de l'vniuers toutes les choses qui sont composées des elemens, sont assujetties à la neccessité de se dissoudre, il ne pouuoit conuenir à ses prin-

cipes de croire, que le desir de posse-der sa felicité perpetuellenent, fust vne chose naturelle à l'homme. Car il pose qu'il n'y a point de desirs vraye-ment naturels, qui nous ayent esté donnés inutilement, & qui n'ayent point d'obiet capable de les conten-ter. Or si c'est la necessité de la Na-ture qui nous ait assuiettis à la mort, il n'y a point, selon son institution, d'immortalité pour nous, ny par consequent d'obiet capable de rem-plir le desir d'estre immortels, & de posseder à perpetuité les biens dont on ne peut retenir la iouïssance sans la vie. Aussi Aristote se proposant la question, si vn homme peut estre dit heureux auant sa mort, il la resoût de telle façon qu'il dit assés ouuertement qu'ou bien il n'y a point de bonheur proposé à l'homme, (ce que neant-moins il estime ne se pouuoir soustenir que contre toute sorte de raison,) ou bien il faut qu'il en iouïsse pendant le cours de sa vie, qui est terminé par la mort. Parce que d'vn costé le bon-heur ny le malheur ne concerne des-

ormais plus les morts, puis que l'vn consiste dans les bonnes & loüables actions, & l'autre dans les mauuaises: desquelles ny les vnes ny les autres ne peuuent estre produites que par les viuans. Et de l'autre, les accidens soit heureux ou malheureux qui arriuent à la posterité de ceux qui sont decedés, ne les touchant pas dauantage que les viuans sont touchés des choses qui se passent sur les theatres, dont l'émotion est fort legere & ne dure que fort peu de temps, cela ne peut ny leur oster leur felicité, s'ils en ont ioüy pendant la vie, ny amender leur condition, si pendant qu'ils estoyent viuans ils ont esté malheureux. Cependant, encore que i'aye dit que c'est vn peu obscurement que la Nature nous enseigne que nous auions esté faits pour estre immortels, & par consequent pour iouïr perpetuellement ne nostre felicité, si ne laisse-t-elle pas non seulement de nous en mettre quelques soupçons dans l'esprit, mais mesmes de nous y donner quelques solides instructions, si

nous l'eſtudions de bonne ſorte. Car quoy qu'il en ſoit, le deſir de l'immortalité eſt vniuerſel en tous les hommes; & s'il y en a quelques vns qui ne la deſirent pas, c'eſt parce qu'ils deſeſperent d'y reüſſir, & qu'ils taſchent d'accommoder leurs ſouhaits à la poſſibilité des choſes: ou bien ils ont perdu le gouſt de la vie par la continuation de la ſouffrance de diuerſes calamités. Or quant à ceux qui ſont degouſtés de la vie, ſi vous les deliuriés de leurs maux, le deſir de viure leur reuiendroit incontinent, & ne les abandonneroit iamais. Ce qui monſtre qu'il eſt naturel, & que c'eſt vn rejetton des principes de noſtre eſtre, que le chagrin de la douleur empeſche quelques fois de pouſſer. Pour ce qui eſt des autres, il n'y a que ceux qui ſe vantent d'eſtre Philoſophes, qui taſchent de reigler leurs deſirs à la poſſibilité de la iouïſſance de leurs obiets: tous les autres qui ſe laiſſent conduire aux ſentimens de la nature, meurent à regret, & témoignent iuſques dans la mort l'affection qu'ils ont pour la vie. Or ce pe-

tit nombre de pretendus sages, qui font force à la Nature pour acquerir la loüange de bien vser de la Raison, n'est nullement à comparer à la multitude des autres, & n'empesche pas que ce ne soit à vn instinct inuiolable, dautant qu'il est naturel, qu'il faut rapporter ce mouuement. Ioignés à cela qu'entre ceux là mesmes qui ont fait profession d'assuiettir en cette occurrẽce la Nature à la Raison, il y en a eu bien peu en qui il ne soit demeuré quelque germe de ce desir, que tous les discours de leur raison n'ont pas esté capables d'éteindre. Et s'il s'en est rencontré quelcun, comme les histoires en parlent, qui s'estant à cause d'vne maladie importune & inueterée, engagé par l'abstinence des alimens dãs le chemin de la mort, n'ait pas voulu s'en retirer à l'heure qu'il le pouuoit faire, & que son abstinence l'auoit gueri, ce n'est pas qu'il ne reconnust assés luy mesme que la vie est naturellement à souhaitter. Mais par ce qu'il preuoyoit bien qu'vne autre fois il faudroit mourir, il aimoit mieux

descendre au tombeau quand il le pouuoit faire doucement & sans douleur, qu'y estre precipité par quelque fascheux accident, ou contraint d'y deualer par quelque voye plus difficile & plus raboteuse. Ce donc qui est si vniuersel, ce qu'on a tant de peine à combattre, ce qu'en combattant on ne vainq iamais entierement, ce dont il demeure toûiours quelque notable & considerable fibre dans les esprits les plus forts, & qui se piquent le plus de raisonnement, peut-il proceder d'ailleurs que du mesme principe duquel nous tirons nostre estre? Aristote mesme dit que les choses du monde qui sont toûiours d'vne mesme façon, ont vne cause necessaire & determinée. Et c'est auec tres-bonne raison qu'il le dit ainsi. Car si elles n'auoyent vne cause determinée, ce seroit le hasard qui les produiroit. Or c'est vn grand hasard, & qui donne de l'admiration, quand deux ou trois euenemens, de la nature de ceux dõt la cause n'est pas ou necessaire, ou approchant de la necessité, se rencontrent entie-

rement semblables en vn long temps. A quel hasard donc pourroit on rapporter vne conduite si égale & si vniforme en tant de siecles ? Le mesme Aristote dit que les euenemens qui arriuent ordinairement, quoy qu'ils n'arriuent pas toûiours, ont vne cause sinon necessaire absolument, au moins aucunement determinée en la Nature: comme est l'inclination d'vser plustost de la main droite que de la gauche. Et il a encore raison. Parce que si cela n'estoit, il faudroit que cette inclination vint de l'imitation. Or on la void dans les enfans auant qu'ils sçachent distinguer entre la droite & la gauche, pour sçauoir laquelle il faut imiter : & le soin mesmes que les meres & les nourrices ont de les former à vser de leurs mains de la façon, procede tellement de la conduite de la Raison, qu'il a sa racine dans la Nature. Le desir donc de l'immortalité estant absolument vniuersel, ou au moins se rencontrant beaucoup moins de gens qui s'en soyent entieremẽt dépoüillés, qu'il ne se trouue de gauchers, il n'y a

aucune raiſon de douter qu'il n'ait vn principe naturel & inuariable.

Ne ſeruiroit de dire icy que la Nature a donné à ce deſir dequoy ſe contenter, tant aux monumens qu'on laiſſe de ſoy dans les liures, dans les baſtimens, & dans la memoire des hommes, où chacun peut en quelque façon entretenir la ſubſiſtance de ſon eſtre, que dans les enfans, dans leſquels on le prouigne & perpetue ordinairement. Car pour ne dire pas maintenant qu'il y a fort peu de gens qui ſe puiſſent conſoler de la perte de leur vie, en ce qu'ils laiſſent vne image de leur ſubſiſtance dans les monumens inanimés, l'eſtre de l'homme qui s'y conſerue n'a rien de ſolide ny de reél. Comme ces eſpeces qu'on nomme intentionelles, qui partent des corps, & qui ſe reçoiuent dans les miroirs, ne ſont pas les corps meſmes dont elles émanent, mais ſeulement leurs images & leurs repreſentations ; ces ſimulacres de noſtre eſtre qui s'impriment dans les ſtatuës, ou qui demeurent quelque temps dans la memoire

de ceux qui suruiuent, ne sont pas nostre estre mesme; ce n'en sõt qu'vne vaine ombre qui n'a point de realité. Et comme ceux qui desirent la possession des corps mesmes, ne se contentent pas de leurs images, iusques là que les petis enfans se faschent contre les miroirs, quand apres auoir ou mis la main, ou ietté les yeux derriere, ils n'y rencontrent rien de ce que la glace du miroir representoit par deuant; ce desir naturel de la conseruation perpetuelle de nostre estre, ne trouue pas dequoy se satisfaire dans cette sorte de memoriaux qui demeurent apres que nous auons esté. Et si la pluspart des ames vn peu eleuées desirent de laisser quelque telle souuenance de soy apres la mort, elles y regardent autant & plus à la conseruation de la gloire de leurs belles actions, qu'à cette imagination de l'entretenement de l'estre mesme. Car quand vn homme viuroit perpetuellement, il ne laisseroit pas de dresser des trophées & des arcs triompaux pour ses victoires: parce qu'encore qu'il se conseruast

quant à luy, si est-ce que la memoire de ses actions se feneroit, si la veuë de ces monumens n'en rafraichissoit l'idée dans la souuenance des hommes. Mais quand on y regarderoit en quelque façon à la conseruation de l'estre, il n'en faudroit pas faire autre iugemen que de cette passion que les meres ont de garder quelques portraits des enfans qu'elles ont perdus. Comme cette chetiue consolation monstre manifestement que le desir qu'elles auoyent de conseruer leurs enfans, estoit non seulement naturel, mais extremement violent, puis que n'y ayant peu reüssir, elles taschent à s'en consoler par toutes les voyes imaginables: ce que les hommes essayent à tirer quelque satisfaction des arcs triomphaux, & des pyramides, contre les pẽsées de la mort, est vne marque tres-certaine que le desir de viure perpetuellement est naturel, & qu'il est merueilleusemẽt puissant en l'homme.

Quant à ce qui est des enfans, à la verité l'estre que nous leur donnons a plus de conformité auec le nostre, & plus

plus de liaiſon auec nous : c'eſt pourquoy on a accouſtumé de dire que ce ſont *d'autres* nous meſmes. Neantmoins il y a icy deux choſes à cõſiderer. L'vne eſt, que ſi nous y regardons attentiuement, l'inclination que nous auons à engendrer des enfans, n'eſt pas proprement, dans la premiere intention de la Nature, la continuation de l'eſpece, à cauſe de la perte des indiuidus : c'eſt la multiplication des indiuidus, & la propagation de l'eſtre. Car cette inclination là n'euſt pas laiſſé d'auoir ſon vſage quand les hommes ne fuſſent point morts ; au moins certes iuſques à ce point, que de donner au gẽre humain vne aſſés ample eſtenduë pour remplir toute la terre, ainſi qu'elle auoit eſté deſtinée à ſon habitation. Ce que la Prouidence y a eu égard à la conſeruation de l'eſpece, en reparant la perte des indiuidus qui arriue par la mort, c'eſt vne ſeconde intention, qui n'eſt procedée d'ailleurs que de la preuiſion de la mort, laquelle deuoit ſuruenir comme vn accident à la Nature. Auſſi quand les hommes ſe

marient afin d'auoir des enfans, ils ne penſent pas tant à la mort, ny à ſe perpetuer en eux, qu'à la procreation de quelques eſtres ſemblables à eux, de la poſſeſſion deſquels ils ayent du contentement, comme les excellens ouuriers en ont de la contemplation de leurs ouurages. L'autre choſe eſt, que ce que l'on dit que les enfans ſont des *autres* nous meſmes, monſtre bien que ce ne ſont pas des *nous meſmes* proprement. Ils ſont nous meſmes en ce que nous tranſmettons en eux tous les droits qui nous appartiennent, & que dans la ſocieté ciuile on repute que nous ſommes en leurs perſonnes par quelque repreſentation. Mais ils ſont autres en ce que leurs perſonnes & les noſtres ſont diſtinctes, & que chacune poſſede ſon eſtre indiuiduel & ſingulier. Or c'eſt de la conſeruation de cet eſtre ſingulier que la nature a imprimé le deſir en nous, & non pas de cet autre eſtre repreſentatif que nous donnons à noſtre poſterité. Autrement il n'y auroit que ceux qui n'ont point d'enfans, qui deuſſent auoir

regret de mourir ; & toutesfois nous voyons que cette passion de viure toûiours, est commune à tout le monde. De sorte qu'ou bien ce desir de viure touiours ne nous est pas naturel ; ce que nous supposons estre faux ; ou s'il nous est naturel, la Prouidence nous a deu donner quelque autre moyen de le contenter, que celuy qui consiste en la procreation de la lignée. Et veritablement ie m'estonne que les hommes n'ont reconnu qu'ils estoyent faits pour estre immortels, & que la necessité de mourir est la suite d'vn desordre suruenu à leur nature. Car ils ont tous ce sentiment que leur ame est incorruptible, & qu'elle subsiste apres le corps: & quoy qu'Aristote sẽble quelques fois établir des principes qui ne s'accordẽt pas auec cette cõmune notion, si est-ce qu'ailleurs en diuers endroits il en recõnoist la verité par des termes tres-emphatiques. Si doncques l'ame suruit au corps, & si neantmoins c'est vne necessité ineuitable que le corps perisse par la mort, l'estre de l'homme aura vne destinée differente

de celle de tous les autres estres de l'vniuers, & qui démentira clairement la sagesse qui reluit par tout ailleurs dans les ouurages de la Prouidence. Parce que de tous les autres estres les vns demeurent tous entiers à perpetuité, comme les natures purement intelligentes, & les corps incorruptibles, s'il y en a quelques vns de tels, comme Aristote l'estime des cieux. Les autres periſſent tous entiers quād il viennent à leur dissolution, comme tous les sublunaires qui sont puremēt composés des élemens. Au lieu que l'estre de l'homme ayant deux parties essentielles, à sçauoir l'ame & le corps, celuy-cy demeurera necessairement aneanti par la mort, & celle là subsistera eternellement dans vn estat imparfait, comme vne forme destituée de matiere. Il y a plus. C'est que dans l'integrité de la Nature, que nous considerons maintenant, les actions de la pieté & de la vertu eussent esté souuerainement parfaites, dautant qu'elles eussent esté produites par d'excellentes facultés. Or est il bien vray que

ſi vous regardés la pieté & la vertu dans leur dignité naturelle, celuy qui les poſſede en ce haut point de perfection, a beaucoup de ſuiet de ſe contenter. Car encore que ce paradoxe des Stoïques, que la vertu eſt ſuffiſante à elle meſme, s'eſtende trop loin en leur Eſcole, & paſſe les bornes de la verité, ſi eſt-ce qu'il a en ſoy meſme quelque choſe de vray & de genereux, & qui ſent la nobleſſe de l'entendement & des affections de l'homme. Et il eſt bien vray encore que ſi vous les rapportés à leur derniere fin, qui eſt Dieu, l'homme pour en auoir exercé les operations n'a point de droit d'en demander la recompenſe au Createur, parce que tenant l'eſtre de luy, il luy doit abſolument tout le bien que ſes facultés peuuent produire. Sans conter que l'eminence infinie de la nature & de la maieſté de Dieu, l'éleue tellement au deſſus de tout autre eſtre, quel qu'il ſoit, que nous deurions procurer ſa gloire, & nous y cõſacrer tous entiers, quand nous n'eſpererions point d'autre ſalaire que celuy d'auoir

fait noſtre deuoir, & quand le droit de la creation ne nous auroit point mis dans ſa dependance. Neantmoins, ce que nous ne luy pourrions pas demander de droit, il le nous accorderoit de ſa pure liberalité, & ce qu'il nous pourroit refuſer ſans faire tort à ſa iuſtice, ſi telle eſtoit ſa volonté, ſa bonté propre l'obligeroit à le nous donner, d'vne obligation de laquelle il ne ſeroit tenu qu'à ſoy, & à l'excellence de ſa nature. Or encore qu'il y ait vne grande inegalité entre ce que le corps & l'ame contribuent aux actions de la pieté & de la vertu, ſi eſt-ce que leur concours y eſtant abſolument neceſſaire & eſſentiel, il ne peut conuenir à cette bonté de Dieu de les y traitter ſi differemment, que l'vne ſubſiſtant eternellement dans la iouïſſance de quelque felicité, l'autre demeure enſeueli dans le non eſtre. Mais ce que la Nature nous enſeigne ainſi par raiſonnement, la reuelation le nous a mis dans vne pleine euidence. Car elle nous a appris que l'homme pouuoit eſtre immortel, & qu'effectiuement il

l'euſt eſté, quoy que quant à ſon corps il ſoit compoſé des elemens, s'il ne fuſt point arriué de deſordre en la nature des choſes. Tellement qu'à cet appetit, auſſi bien qu'aux autres, qu'on peut appeller naturels, la Nature & la Prouidence auoyent proportionné vn obiet capable de le remplir, & d'empeſcher qu'il ne demeuraſt fruſtratoire.

Apres cela, Ariſtote a bien peu connoiſtre, & il l'a connu en quelque façon, que celuy qui poſſede cette partie du ſouuerain bien qui conſiſte en la vertu, eſt digne de poſſeder les autres. Et derechef, il n'a pas ignoré ce qui ſuit naturellement, c'eſt que qui ne poſſede pas la vertu, eſt indigne d'eſtre heureux en autres choſes. Car il met entre les paſſions loüables, cette indignation que nous conceuons lors que nous voyons les richeſſes, & les honneurs, & les autres biens de cette nature, entre les mains de gens vicieux & corrompus. Et qui luy euſt demandé la raiſon de ce ſien ſentimẽt, ie croy qu'il euſt dit que puis que la

vertu eſt vn bien moral, & par conſequent digne de loüange & de recommandation, & que la richeſſe & la ſanté ſont vn bien phyſique, lequel eſt pareillement digne d'eſtre ſouhaitté pour le poſſeder, il eſt incomparablement plus conuenable à la ſageſſe que la Nature a monſtrée en toutes choſes, d'aſſortir le bien phyſique auec le moral, puis que ce ſont deux biens, que de ioindre le bien auec le mal, qui ſont d'vne nature extremement differente. Et derechef, qu'il eſt incomparablement plus raiſonnable, de donner le bien que les appetits de l'homme ſouhaittent naturellement, à celuy qui poſſede le bien qui eſt loüable au iugement de la raiſon, parce qu'il en vſera mieux, & que d'ailleurs il luy eſt comme neceſſaire pour l'exercice de la vertu; que non pas à celuy qui par la mauuaiſe conſtitution de ſon eſprit, en vſera tout au rebours de l'inſtitution de la Nature. En fin, ſi le bien moral doit auoir la loüange pour recompenſe, comme la Raiſon le veut, & ſi au contraire le mal moral

merite naturellement du blasme, comme la Raison le veut encore, il seroit absurd & contre les loix de cette mesme raison, de dénier le bien physique à celuy à qui vous confessés qu'il en est deu vn plus honorable & plus grand, pour le donner à celuy que vous auoüés en le blasmant, estre digne non de la priuation du bien seulemẽt, mais de la souffrance du mal mesme.

Ie diray quelque chose dauantage. Si Aristote eust aussi bien appliqué cet admirable genie que la Nature luy auoit donné, à la contemplation des choses qui regardent la Diuinité, qu'à celles qui concernent la constitution tant de l'homme que du Monde, la droite raison l'eust sans doute mené plus auant, & luy eust fait comprendre que Dieu a coniont ces deux parties de la felicité, la parfaite vertu, & la parfaite prosperité en toutes choses, d'vn lien necessaire & indissoluble. Mais ce grand Philosophe a ce merueilleux defaut, de ne se donner pas beaucoup de peine des choses diuines. C'est pourquoy il a bien apperceu

quelque trait de la naturelle conuenance qui eſt entre le bien phyſique & le bien moral, comme auſſi entre le mal moral & le mal phyſique, qui leur ſont contraires : mais il n'a iamais ſceu que le lien qui les conioint fuſt abſolument inuiolable, faute d'auoir conſideré la Prouidence de Dieu aſſés attentiuement. S'il l'euſt fait, il euſt reconnu en elle la cõduite de trois principales vertus, à ſçauoir ſa Sageſſe, ſa Iuſtice, & ſa Bonté, qui luy euſſent donné en cette occaſion toutes les lumieres neceſſaires. Car s'il euſt aſſés bien connu la Sageſſe de la Diuinité, il euſt aiſement compris qu'il ne luy pouuoit arriuer de commettre cette abſurdité d'aſſocier enſemble le bien & le mal, en l'integrité de la Nature. Dans tout le reſte des choſes qui ſont ſorties de ſa main, ou qui ont dependu de ſa conduite & de ſon adminiſtratiõ, a-t-on iamais veu vn appariement ſi diſproportionné & ſi diſſemblable ? Que l'on parcoure au ciel & en la terre, & generalement dans toutes les parties de l'vniuers, tous les accouplemẽs

que la Nature y a faits, & on y trouuera qu'il y a toûiours quelque rapport entre les choſes coniointes. Et quand il a eſté neceſſaire d'en aſſocier de contraires pour la compoſition du monde, & des corps leſquels il contient, elle ne les a pas ioints ſinon par l'entremiſe de quelque autre qui participe de leurs extremités, comme entre le feu qui eſt chaud & ſec, & l'eau qui eſt froide & humide, elle a colloqué l'air qui ſymboliſe auec tous les deux, & qui par ſa chaleur peut auoïr liaiſon auec le feu, & par ſon humidité auec l'eau. Ou ſi elle les a iointes immediatemẽt, comme elle a fait tous les elemens enſemble en la conſtitution des corps compoſés, elle a temperé leurs contrarietés, & peut eſtre meſme alteré leurs formes, afin de les rendre compatibles. S'il euſt aſſés bien cõnu la Iuſtice de la Diuinité, il euſt ſceu que ſi les hommes, dans l'adminiſtration de la leur, puniſſent les pechés & les crimes, qui ſont des vices moraux, par la priuation des biens phyſiques, ou par le ſentiment des choſes contre leſquelles nos

appetits ont naturellement de l'auerſion, c'eſt vne choſe encore beaucoup plus cõuenable à la Raiſon, que Dieu vſe de meſme ſorte de punition en la diſpenſation de ſa vengeance. Car ſi cet exercice de la iuſtice des hommes a égard à la conſeruation de la ſocieté qui eſt entr'eux, & que les crimes diſſiperoyẽt autrement; il cõuient mieux à celuy qui eſt le gouuerneur de tout l'vniuers, & le conſeruateur de l'ordre de toutes choſes, d'en vſer de la façon, que non pas à chaque Legiſlateur ou Magiſtrat d'vne ſimple Republique. Et ſi les Iuges de la terre regardent encore plus auant, & croyent que les lois qui ſont fondées en equité, ont vne certaine maieſté naturelle & inuiolable, qui requiert neceſſairement qu'on repare par le ſupplice ce qui en peut auoir eſté effleuré par la trãſgreſſion, il eſt encore beaucoup plus ſeant à celuy meſme qui eſt l'auteur de la Nature des choſes, & qui a eſtabli ces lois eternelles que tout l'vniuers doit reuerer, de ne ſouffrir pas que la violation qu'on en fait, demeure ou

recõpenſée ou impunie. Certainement ie ne blaſme pas le ſoin qu'Ariſtote a eu de rechercher les cauſes naturelles des Meteores, & quoy qu'on ne luy défere pas entierement en ces matieres, ie ne puis que ie n'admire l'excellence de ſon eſprit à les découurir. Mais il faut pourtant aduoüer qu'il a commis vne grande faute quant il n'a pas monté plus haut, & qu'il n'a pas reconnu que ces tonneres, & ces foudres, & ces tourbillions, & ces greſles, ſont ordinairement des armes de la colere du Ciel, & des executeurs des arreſts de cette iuſtice ſouueraine. Quelle apparence y auroit il donc de faire ſentir ces fleaux à ceux qui ne les ont pas meritéſ, & de les employer ainſi contre le deſſein de leur nature? En fin, s'il euſt aſſés bien connu la Bonté de Dieu, il euſt compris qu'elle rend la Diuinité encline à aimer les gens de bien; & de fait luy meſme a dit en quelque lieu, que ſi les Dieux ont ſoin des hommes, ce qui eſt pluſtoſt à preſumer qu'autrement, il faut neceſſairement que ce ſoit des ſages

& des vertueux. Or qu'eſt-ce autre choſe l'amour qu'vne inclination à bienfaire ? Et bienfaire qu'eſt-ce ſinon garantir de cette ſorte de maux que la nature a en horreur, & communiquer les biens & les auantages qu'elle deſire ? Et s'il y a eu dans la conduite de la Prouidence quelque choſe qui choquaſt l'eſprit d'Ariſtote en cet égard, parce qu'il voyoit arriuer des maux à ceux qui paroiſſoyent gens de bien, & qu'il voyoit eſchoir des biens à ceux que leur vice en rendoit indignes, n'eſtoit-il pas plus raiſonnable qu'il ſoupçonnaſt qu'il eſtoit arriué quelque deſordre dans la nature des choſes en general, & dans celle de l'homme en particulier, qui obligeoit la Diuinité à changer l'économie que ſes vertus luy euſſent preſcrite autrement, que non pas d'accuſer la Prouidence meſme ou d'erreur ou de negligence ? En cecy donc encore la Nature & la Raiſon vont plus auant qu'Ariſtote n'a penſé, quoy que la Reuelation nous en a encore beaucoup plus appris que ne pouuoit faire ny la

Raiſon ny la Nature. Car elle nous a fait entendre que cette partie de la felicité qui conſiſte en la iouïſſance des biens externes, & de ceux du corps, eſt comme vne eſpece de reſplendeur, qui rejailliſt neceſſairement de la Sainteté & de la Vertu, de ſorte que par tout où celle cy ſe rencontre au ſouuerain degré de perfection, il faut que l'autre s'y trouue de meſme. D'où ſuit auſſi neceſſairement qu'il y a vne telle correſpondance entre le vice, qui eſt oppoſé à la ſainteté, & le mal phyſique, qui eſt oppoſé aux biens externes & aux corporels, qu'il faut qu'ils marchent d'vn pas égal, & que l'vn tienne lieu de punition, là où l'autre tient lieu de crime.

Enfin, ſi Ariſtote ne l'a dit expreſſément, au moins a-t-il eſté dit aſſés nettement par Platon, & par quelques autres Philoſophes, que la felicité de l'homme conſiſte en ſa communion auec Dieu. Mais lors qu'il en faut venir à expliquer en quoy cette communion conſiſte, l'eſprit des Philoſophes ſe perd en diuerſes ſpeculations toutes

autres que ne ſont celles que les inſtructions de la Nature & de la Raiſon leur deuroyent auoir données. Car s'ils en euſſent bien écouté les enſeignemens, ils en euſſent peu apprendre que pour ce qui regarde les biens externes, les hommes ne les ont pas en leur diſpoſition, & que c'eſt la Prouidence de Dieu qui les diſpenſe. Tellement que pour eſtre heureux de ce coſté là, il faut neceſſairement auoir communion auec cette Diuinité, & eſtre bien auec elle. En effect, il n'y a que deux autres choſes dont on peuſt attendre la iouïſſance de ces biens. L'vne eſt la Fortune, à qui il eſt indigne des Philoſophes d'en commettre l'adminiſtration, quoy que le commun des hommes les luy rapporte, & qu'on les nomme *biens de fortune* à cette occaſion. L'autre eſt la prudence de l'homme, qui d'elle meſme eſt trop courte, & d'ailleurs trop foible & trop deſtituée de pouuoir, pour nous donner cette aſſeurãce que nous puiſſions eſtre heureux en ces choſes là par ſon moyen. Et veritablement, puis que c'eſt

c'eſt la Nature, c'eſt à dire la ſageſſe de la Prouidence, qui nous a donné le deſir de la felicité, elle a deu diſpoſer des moyens de l'obtenir en telle façon que ce deſir & cet appetit ne demeuraſt pas fruſtratoire. Et neantmoins il ſeroit tel en cet égard, ſi la iouïſſance de ces biens dépendoit de la Fortune, à cauſe de l'extrauagance & de la temerité de ſes mouuemens; ou ſi elle s'en eſtoit fiée à la prudence de l'homme, à cauſe de l'obſcurité qui nous cache l'auenir, & qui dans l'auenir nous couuriroit vne infinité d'embuſches que nous ne pourrions apperceuoir, ny les preuenir ou les détourner en cas que nous les euſſions apperceuës. On en peut dire à peu pres autant des biens du corps. Car encore qu'il ſemble que nous auons plus de moyen de pouruoir de nous meſmes par la prudence, à la conſeruation de nos membres & à l'integrité de leurs facultés, ſi y a-t-il vne infinité d'occaſions où nous ne ſommes nullement les maiſtres des accidens qui nous peuuent arriuer, & où il faut ne-

ceſſairement que quelque plus haute & plus puiſſante ſageſſe que la noſtre, veille continuellement pour nous, afin de nous conſeruer noſtre bien eſtre. Mais quant à ce qui eſt de l'immortalité, que nous auons cy deſſus monſtré eſtre vn des obiets de nos appetits naturels, & vne des cõditions eſſentielles de la felicité dans l'integrité de la Nature, il eſt ſi clair que ny la Fortune, ny la prudence de l'homme ne la luy ſçauroit communiquer, & que s'il en euſt eſté iouïſſant, il euſt fallu que c'euſt eſté en vertu de quelque étroitte communion auec la Diuinité, qu'on ne le peut reuoquer en doute. Car ſi l'on n'a égard ſinon aux principes naturels de la conſtitution de noſtre eſtre, & aux elemens dont nous ſommes compoſés, quelque iuſteſſe qu'il y euſt en noſtre temperament, quelque abondante que fuſt la chaleur naturelle & l'humidité radicale en nous, quelques exquis que fuſſent nos alimens, de quelque ſoin que nous pourueuſſions à noſtre conſeruation, & pour ſi loin que nous

peussions étendre nos iours, si est-ce qu'il ne nous seroit pas possible d'empescher la vieillesse de venir, & qu'en fin la mort nous seroit ineuitable. Tellement que pour obtenir l'immortalité, il eust fallu que Dieu eust fait quelque chose au dessus du cours ordinaire de la Nature en nostre faueur: ce qui ne pouuoit venir que de la communion que nous eussions euë auec luy, c'est à dire, de l'affection dont il nous eust embrassés, selon qu'il eust trouué en nous des qualités & des conditions dignes de sa dilection paternelle. Et c'est ce dont la Parole de Dieu nous a donné la reuelation, quand elle nous a enseigné que si l'homme fust demeuré en son integrité, la Prouidence de Dieu eust pourueu à ce qu'il ne mourust iamais; ce qu'elle eust fait en écartant tous les dangers exterieurs dont il eust peu estre attaqué, & en reparant au dedans, soit par quelque efficace de sa main, ou par quelque aliment surnaturel, tel qu'estoit peut estre le fruit de l'arbre nommé *de vie*, ce que le temps eust consumé de

noſtre vigueur & de noſtre ſubſtance corporelle.

Reſtent donc les biens de l'eſprit, c'eſt à dire la Vertu en toute ſon étenduë, au regard de laquelle les Philoſophes ont encore moins bien & moins ſuffiſamment parlé de la neceſſité de noſtre communion auec Dieu, que non pas au regard des autres choſes. Quelques vns ſe ſont éleués iuſques là, de dire que la felicité de l'homme conſiſte en la connoiſſance des beaux obiets, & nommément de la Diuinité, qui eſt le plus excellent de tous, & le modelle de la perfection & de l'excellence de tous les autres. Mais lors qu'il a fallu repreſenter en quoy conſiſte ſoit la beauté de cet obiet, ſoit l'auantage que l'homme tire de ſa contemplation pour ce qui eſt de la poſſeſſion de la felicité, ils ſe ſont contentés de certaines ſpeculations metaphyſiques, qui ne contribuent que peu ou point à la compoſition de noſtre bonheur, & qui ſont en elles meſmes merueilleuſement defectueuſes. Car pour ce qui eſt

de la description de l'obiet mesme, Aristote se contente de monter de degré en degré, par les diuers mouuemens dont il a obserué la subordination en la Nature, iusques à vn premier moteur, qu'il fait quant à luy vnique, immobile, immortel, subsistant de par soy mesme, c'est à dire eternel & sans commencement, impassible en son essence, dont le monde est decoulé par emanation naturelle, comme la lumiere emane du Soleil, & qui par la conseruation des mouuemens qui se trouuent en ce grand Monde, & sur lesquels il preside eternellement, gouuerne les grandes & considerables parties de l'vniuers, telles que sont les cieux, les elemens, & les astres, De sorte que par le moyen des influences des causes superieures en celles qui sõt au dessous, & par l'entremise des mouuemens que le Ciel cause dans les corps qui sont les plus proches de luy, & dont l'impression s'estend successiuement dans les autres, l'estat de la nature se maintient parmy les diuerses viciſſitudes des generations & des

corruptions, & parmy les diuerſes alterations qu'on voit iournellement arriuer aux corps qui dépendent de ces cauſes. Pour les autres qui n'ont point de dépendance directe du ciel ny de ſes mouuemens, Ariſtote veut que Dieu en laiſſe l'adminiſtration à la volonté de l'homme, qu'il en croit eſtre le principe non ſeulement le plus proche, mais auſſi le plus certain; ou à la Fortune & au haſard, que quelque ſage qu'il fuſt, il n'a pourtant point exclus du nombre des cauſes des choſes. Là ſemble s'arreſter l'éleuation de l'eſprit de ce Philoſophe en ce ſuiet; en quoy s'il a dit quelque choſe de bon au commencement, il s'en faut beaucoup pourtant qu'il ſoit allé aſſés auant dans la connoiſſance de ſon obiet; & de plus, il en a fini le diſcours par des extrauagances & des fauſſetés, qui tant s'en faut qu'elles attirent l'homme à vouloir auoir communion auec Dieu, qu'au contraire elles en deſtournent ſa penſée. Car ſi le Monde n'a tiré de Dieu ſon origine ſinõ par vne emanatiõ naturelle ſeule-

ment, & s'il n'en a sa conseruation sinon par vne influence necessairement determinée à la production & à l'entretenement de certains mouuemens, ausquels il n'interuiét point autrement que comme le feu fait à brusler, ou le Soleil à éclairer, par vne application ineuitable de sa puissance, quelle difference y peut-il auoir entre l'opinion que nous aurons de luy, & celle que nous auons du Soleil, sinon seulement que c'est vne cause encore plus haute que le Soleil, & quelque peu plus vniuerselle? Et c'est de là sans doute qu'est venu qu'Aristote, qui dans toutes les parties de sa Morale, parle si exactement & si raisonnablement des autres deuoirs d'vn homme de bien, n'y fait aucune mention de la pieté enuers Dieu, ny de cette plus belle & plus excellente partie de la vertu, qui concerne cette haute essence.

Platon a eu quelques meilleures pensées là dessus. Car il a creu que le Monde auoit eu commencement, & qu'il a tiré son estre de Dieu, non par vne emanation naturelle, mais par

vne action volontaire, que mesmes il appelle creation. En suitte de cela il reconnoist quelque Prouidence, qu'il ne renferme pas toute dans l'enceinte de la concatenation des causes purement naturelles, & de la subordination des mouuemens. D'où vient qu'il a dit quelque chose de la pieté enuers Dieu, qui l'a fait estimer plus religieux que les autres Philosophes, & qui peut estre luy a acquis le noble surnom de diuin. Possible que de cette Escole sont sortis les Stoïciens, qui ont encore voulu traitter de la Prouidence auec plus d'exactitude, & qui selon leur portée en ont fait des discours excellens en diuers égards. Car quant nous n'aurions d'eux sur ce suiet sinon le second liure de Ciceron *touchant la nature des Dieux*, il meriteroit bien qu'on luy donnast cette loüange. Et toutesfois cette pretenduë eternité que Platon attribuë à la matiere dont le Monde a esté formé, la bigearrerie de ses imaginations geometriques & arithmetiques, l'embaras de ses figures & de ses nombres, dans

quoy il perd toutes les bonnes considerations qu'il euſt peu faire ſur le ſuiet de la creation, la licence qu'il ſe donne en la pluralité des Dieux, & où les Stoïciens ont encore encheri par deſſus ſes extrauagances, cette fantaiſie de la Deſtinée, que ceux cy ont aiouſtée à ſes erreurs, & par leſquelles ils ont tellement enclaué les cauſes de toutes choſes auec leurs effects, d'vne dependance & neceſſaire & eternelle, qu'en voulant établir la Prouidence d'vn coſté, ils la ruïnent de l'autre, ont ſi eſtrãgement corrompu la Theologie & la Morale de ces gens, qu'il n'en a peu ſortir aucun fruit de Pieté, qui fuſt tant ſoit peu raiſonnable. Car quant aux Epicuriens, qui en ont renuerſé tous les fondemens, en niant abſolument la Prouidence de la Diuinité, & l'immortalité non du corps ſeulement, mais meſmes de l'eſprit de l'homme, tant s'en faut qu'il en faille faire mention où il s'agit de la Pieté, qu'ils ne ſont pas meſmes dignes qu'on les nomme dans les propos qui ſe tiennent entre les honneſtes gens

ſur le reſte de la Morale. Et quelques belles ſentences qu'Epicure ait prononcées en cet égard, comme il eſt certain que Seneque en rapporte de conſiderables, ou bien il faut que ç'ayent eſté des éclairs de la bonté de ſon naturel, qui ont échappé au trauers de la nuict des erreurs dont il auoit rempli ſon ame, ou bien ç'ont eſté des matoiſeries d'vn eſprit ruſé, qui a voulu par quelques beaux mots diminuer l'horreur que le naïf de ſes ſentimens eſtoit pour cauſer au monde. Car apres auoir poſé que Dieu ne ſe meſle point des afaires d'icy bas, que l'ame de l'hõme s'eſteint abſolument auec le corps, &, ce qu'il établit ouuertement chés Diogenes Laërtius, comme ſes admirateurs meſmes le reconnoiſſent, qu'il n'y a point de difference naturelle entre la iuſtice & l'iniuſtice, & que toute leur diſtinction dépend de l'opinion de l'eſprit humain, parler deſormais ou de pieté ou de vertu, eſt ſe moquer ouuertement de ſes auditeurs, & aller directement contre ſes propres principes.

Mais pour retourner à Aristote & à Platon, ayans eu si peu de connoissance de l'excellence de cet obiet qu'on nomme la Diuinité, ils n'ont pas peu tirer grand auantage de cette pensée, qu'il faut auoir communion auec elle pour estre veritablement heureux. Il est vray que quand ils se veulent éleuer plus haut, & philosopher d'vne façon vn peu plus sublime & plus magnifique, ils disent que par la force de la contemplation, la chose que l'on contemple s'vnist tellement à l'intellect, & l'intellect auec elle, que, s'il est permis d'ainsi dire, ils se confondent en vn : de sorte que l'intellect estant tout transformé dans l'idée de son obiect, qui le penetre, & qui le remplit, & qui l'irradie de toutes parts, acquiert par ce moyen vne toute autre constitution, & vn estre semblable à celuy qui est representé par cette idée. D'où s'ensuit que venant à s'appliquer à la contemplation de la Diuinité, il deuient luy mesme diuin, & s'éleue infiniment au dessus de la condition de sa nature. Ie n'ose appeller cela

vn noble galimatias, de peur d'offenser les Philosophes: mais si est-ce pourtant vne meditation soit physique, soit metaphysique, qui n'a pas à beaucoup prés tant de solidité & de corps, que de subtilité & d'éclat. Et quelle qu'elle soit, à peine tombe-t-il sous la comprehension de l'entendement, qui cherche quelque hose de plus maniable & de plus reel, qu'il en puisse tirer beaucoup d'vtilité pour ce qui est de la beatitude. Autre chose est de considerer la Diuinité comme vn obiet digne de la contemplation de l'entendement humain, pour en auoir la connoissance, comme on acquiert celle de ces autres obiets dont nous disions cy dessus qu'ils ne portent point nos facultés à aucune operation; autre de le considerer comme vn sujet souuerainement digne de nostre amour, & qui doit inciter toutes les puissances de nos esprits tant à se porter sur luy pour l'aimer conformément à sa dignité, qu'à reigler toutes nos autres actions, afin qu'elles luy soyent agreables, & qu'en suitte nous

soyons heureux dans sa communion. Si on ne le considere qu'en ce premier égard, ie veux bien que l'entendement s'y attachant attentiuement, en rapportast le mesme auantage qu'il fait de la contemplation des autres obiets, & encore cela de plus, qu'à proportion de ce qu'il est incomparablement plus excellent, les idées qu'il imprime de soy mesme, sont incomparablement plus belles, & plus capables de perfectionner nostre intellect; tant y a que s'il s'en arreste là, comme il fait quand il a compris ce que c'est que le Soleil, ou comme il feroit s'il auoit trouué quelque iuste proportion entre le cercle & le quarré, il n'en sera pas beaucoup plus heureux. Car nous auons desia posé que sa felicité ne consiste pas seulement dans les operations de son entendement. Pour en estre vrayement iouïssant il faut qu'il agisse de toutes les puissances de son esprit, conformément à leur nature, & dans le plus haut point de leur excellence & de leur perfection. Or l'homme n'est pas vn entendement

tout pur : c'eſt vn principe compoſé d'intelligence & d'appetits, l'vn raiſonnable, parce qu'il ſe porte touſiours du coſté où va la Raiſon; les autres irraiſonnables à la verité, mais capables d'oüir les cõmandemens de la Raiſon, & de deferer à ſes ordres. De ſorte que ſa perfection & ſa beatitude comprend également tant la bonne conſtitution que les bonnes operations de toutes ſes facultés, ſans en excepter aucune. Et cependant il eſt certain qu'il eſt impoſſible de donner à cette conſtitution & à ces operations de nos facultés, la bonté dont nous parlons, ſi les appetits de nos ames n'ont communion auec Dieu, auſſi bien que l'intelligence.

Pour doncque auoir auec la Diuinité vne communion qui nous communique la beatitude, il faut bien à la verité que nous la poſſedions par la connoiſſance, parce que ſi noſtre entendement n'eſt la ſeule faculté de de noſtre eſtre laquelle ſoit capable de s'en approcher & de s'en ſaiſir, au moins eſt-ce par ſon entremiſe que

les autres y ont accés : dautant que nos affections, quelles qu'elles soyent, ne se peuuent determiner de ce costé là, ny sauourer la douceur qu'il y a dans la communication de cet Estre souuerain, sinon en vertu d'vn acte de l'intelligence. Mais pour auoir vne parfaite communion auec luy, nostre connoissance le doit embrasser tel qu'il est, autrement, à proportion du defaut qui seroit & dans la connoissance & dans la communion, la felicité mesme ne sçauroit estre qu'imparfaite & defectueuse. Or y a-t-il en Dieu quatre choses, de la communication desquelles dépendoit le souuerain bonheur de l'homme en son estat d'integrité. L'vne est, que c'est vn Estre merueilleusement excellent, soit que vous consideriés son eternité, soit que vous ayés égard à l'immensité de son estenduë, soit que vous faciés reflexion sur l'infinie capacité de son intelligence, ou sur la merueille de sa puissance & de sa vertu : Qui sont toutes proprietés que nous considerons en luy comme des conditions ou

des facultés physiques, qui sont capables de rauir tant les hommes que les anges, dans vne singuliere admiration. L'autre est, que c'est vn Estre saint à merueilles, d'vne bonté qui n'a point de bornes, d'vne iustice incorruptible, d'vne pureté sans tare, & d'vne inclination eternelle & inuiolable tant à aimer le bien qu'à haïr le mal; qui sont des proprietés que nous conceuons en luy sous l'idée des vertus morales, & que toute intelligence creée se doit proposer en exemple, pour s'y rendre, s'il se peut, semblable par vne constante imitation. La troisieme est, que c'est vn Estre souuerainement heureux, & qui outre l'inenarrable contentement dont il iouïst eternellement en la contemplation de soy mesme, & de ses admirables perfections, abonde en toute autre sorte de biens, est exempt de toutes sortes de maux, & a toûiours pardeuers soy, sans auoir besoin de la communication d'autruy, vn Ocean inépuisable de voluptés pures & sinceres,& dignes d'vne essence si immaculée, & d'vn estat si glorieux.

Ce

Ce que nous considerons en luy sous l'idée de cette partie de la felicité qui se distinguedu bien moral, & laquelle nous auons cy dessus nommée bien physique, parce qu'il est souhaittable à la nature, & que le sentiment en est agreable, quoy qu'il ne merite pas de la loüange comme l'autre, & qu'il luy soit de beaucoup inferieur en dignité. Enfin la quatriéme est, qu'il est le Monarque du Monde, & le souuerain dominateur de toutes choses, tant à cause de l'eminence de sa nature, qui assuiettit tous les autres estres au respect de sa maiesté, que parce qu'il les a creés, & qu'il les gouuerne par sa Prouidence, les soustenant en leur existence, maintenant la vigueur de leurs facultés, reglant leurs operations, presidant sur leurs mouuemens, entretenant & conseruant auec tant de soin leur assemblage, veillant à la conduite de chacun d'eux auec tant d'assiduité, qu'il n'arriue pas le moindre euenement dans l'vniuers, qu'il n'ait ou permis ou ordonné, & qui ne doiue son origine ou son succés à cette

ſupreme Intelligence. En contemplant attentiuement la premiere de ces choſes, l'ame de l'homme ſe remplit d'admirablement belles lumieres de connoiſſance, qui perfectionnent ſon intellect, & qui l'éleuent en cet égard auſſi haut que la creature peut aller. En vacquant comme il doit à la conſideration de la ſeconde, il ſent enflamer tous ſes appetits d'vne ardeur de dilection incomparable, & d'vn merueilleuſement violent deſir de ſe conformer à ce patron inimitable de bonté, de ſainteté, & de vertu. En s'attachant à la troiſieme, il void que c'eſt dans cet obiet qu'il doit chercher la iouïſſance de ſon bonheur, parce qu'il n'eſt nulle part ailleurs qu'en luy, & que c'eſt la ſource dont il découle ſur toutes choſes. En fin, en arreſtãt fixement les yeux de ſon eſprit ſur la quatriéme, cõme il y reconnoiſt la ſoûmiſſion toute entiere laquelle il doit à ſa grandeur, auſſi y apperçoit il le modelle de la domination que l'excellence de la nature de laquelle Dieu l'a doüé, le rend capable d'e-

xercer ſur les creatures inferieures. C'eſt de là, non de cette nuë ſpeculation de l'entendement, dont les Philoſophes parlent, que dépend noſtre communion auec Dieu, & cette tranſformation de noſtre eſtre qui nous rend ſemblables à la Diuinité, autant que la condition de noſtre nature en eſt capable. Car il ne ſe faut pas imaginer que les hommes ſe conuertiſſent en Dieux, ny meſmes qu'ils puiſſen approcher de l'eſtat de cette benite eſſence. Elle eſt immenſe, & nous ſommes finis & petis: elle eſt abſolument ſpirituelle, & nous ſommes en partie compoſés de corps. Quelque effort donc que nous faſſions pour nous transfigurer en elle nous ne luy ſaurions eſtre conformes. Elle a vn entendement remply de la connoiſſance de toutes choſes, qui ont eſté, qui ſont, qui ſeront à l'auenir, & qui encore qu'elles n'ayẽt iamais eſté, & qu'elles ne ſeront iamais, ſi eſt ce que leur eſſence ne repugne point à la poſſibilité de leur exiſtence. Au lieu que quant à nous, noſtre eſprit

eſt extrémement eſtroit, & terminé à la connoiſſance de fort peu d'obiets, qu'encore ne void il pas tout d'vn trait d'œil, mais par diuerſes reflexions, & par des operations ſucceſſiues. Elle eſt eternelle, & nous ſommes depuis peu de iours ; elle eſt immuable, & nous paſſons par beaucoup de variations ; elle eſt impaſſible & incorruptible en ſon eſtre, & nous ne laiſſerions pas d'eſtre corruptibles & mortels en l'eſtat de noſtre eſtre naturel, quand meſmes nous ne mourrions pas ; elle ſubſiſte d'elle meſme, & nous dépendons de ſa vertu ; en vn mot, elle eſt tout ce qu'elle eſt de par ſoy, & nous ne ſommes du tout rien que ce qu'elle nous fait eſtre. Neantmoins ce n'eſt pas pour neant qu'il eſt dit que l'homme a eſté fait à ſon image ; & c'eſt proprement en la participation de cette image que conſiſte la communion que l'homme deuroit auoir naturellement auec Dieu, & la felicité laquelle en dépend. Il a vn entendement rempli d'vne infinité de belles idées, & particulierement de celle de

ſes vertus : & nous en auons vn auſſi, qui, ſi par la contemplation de ce merueilleux obiect, il ſe remplit de ſa connoiſſance, tire quelque choſe de l'excellence de ſa nature & de ſa perfection. Il a vne volonté toute pleine de ſainteté, & qui n'agit iamais que ſelon qu'elle y eſt induite par la ſageſſe, par la bonté, & par les autres proprietés qui plus qu'aucune autre choſe conſtituent ſon eſſence. Nous en auons auſſi vne, dont la perfection conſiſte à ſe conformer à celle de Dieu, & à ne point agir non plus ſinon ſuiuant l'impulſion des vertus dont noſtre nature eſt capable. Il n'a point d'appetits ſenſitifs, & nous en auons ; & en cela nous ne luy pouuons eſtre ſemblables. Toutesfois, ſi comme toutes ſes affections ſont reglées par vne ſageſſe admirable, & par d'émerueillables vertus, nous reglions auſſi les noſtres, de quelque condition qu'elles ſoyent, par la lumiere d'vn entendement épuré, & par de bonnes & raiſonnables habitudes, en cela ſerions conformes à la Diuinité, dau-

tant qu'ainſi que ſa nature eſt parfaite comme nature de Dieu, la noſtre le ſeroit auſſi comme nature de l'homme. Il eſt ſouuerainement heureux, en ce qu'il n'endure point de mal, & qu'il eſt abondant en tout bien, ayant ſes treſors eternellement en ſoy, & rayonnant de ſa propre gloire. Et nous ſi nous auions communion auec luy par vne parfaite imitation de ſa ſainteté, nous luy ſerions indubitablement faits ſemblables par la participation d'vne felicité accomplie, de ſorte qu'il ne nous arriueroit aucun mal, & ne nous manqueroit aucun bien, au moins de ceux qui peuuent eſtre ſouhaittés par vne creature bien conditionnée & bien raiſonnable. Enfin il eſt le Roy de l'vniuers, & tient toutes choſes en ſa main; & ſi nous imitions parfaitement ſa ſainteté, il nous donneroit vn empire abſolu ſur toutes les creatuutes d'icy bas, pour comble & pour couronnement de la communication de la beatitude. Car il l'auoit donné au premier homme au

commencement, ainsi qu'il nous est rapporté au premier chapitre de la Genese, à ce que comme dans toutes les choses precedentes il portoit des caracteres bien exprés de l'image de la Diuinité, il eust encore en cela comme vn fleuron de sa maiesté, & vn rayon de sa gloire. Et comme il est eternel en sa durée & immuable en ses vertus, d'où vient aussi qu'il possede son empire & sa felicité à toûiours; si nous fussions comme luy demeurés fermes en nostre origine, & perseuerans en saintеté, nous n'eussions iamais non plus perdu la iouïssance de nostre bonheur, & ne fussions point décheus de cette souueraine autorité qu'il nous auoit attribuée sur toutes les choses inferieures. Mais puis que la principale partie de nostre bonheur consiste en cette saintеté, & que l'autre en est vne dependance necessaire, il est desormais temps de sauoir en quoy elle consiste proprement, autant comme elle pouuoit conuenir à l'integrité de nostre origine.

PREPARATIF A LA *consideration des obiects des actions morales de l'homme.*

POur traitter raisonnablement de la nature de la vertu, les Philosophes ont accoustumé de distinguer exactement dans le sujet qui l'exerce, quatre choses principales. Car ils disent qu'il y a premierement les facultés naturelles : puis apres les passions : en troisieme lieu les habitudes qui s'engendrent dans les facultés ; & en fin, les actions ou les operations qui procedent de ces facultés, apres que les habitudes s'y sont engendrées. Ils appellent facultés les puissances de nos ames, par lesquelles nous sommes naturellement capables d'entendre, de vouloir, de conuoiter, de nous émouuoir par la colere, & de sentir toutes les émo-

tions que la presence des obiets produit ordinairement en nous. Ils nomment passions ces émotions là mesmes, quand elles s'excitent effectiuement dans ces parties de nos ames que i'ay cy dessus appellées *la Courageuse*, & *la Conuoiteuse*, & recherchent auec beaucoup de soin & d'exactitude, tant leur nature, que leur nombre, & les rappotts qu'elles ont entr'elles, auec leurs diuerses oppositions. Ils qualifient habitude, certaine constitution de ces facultés, par laquelle elles sont enclines à certaines sortes d'operations plustost qu'à d'autres, & à les faire d'vne telle ou telle sorte, & qui leur y donne vne plus grande facilité qu'elles n'y auroient autrement, auec quelque sentiment de volupté, qui vient de la facilité de l'action, & de la coustume qu'on a prise de la faire. En fin, ils nomment actions ou operations, les productions de ces facultés, quand elles agissent conuenablement à ces habitudes là, depuis qu'elles s'y sont accoustumées. Car ils mettent vne grande difference

entre les operations de nos facultés, qu'ils appellent antecedentes, parce qu'elles precedent les habitudes, & que ce ſont elles qui les engendrent; & celles qu'ils nomment ſubſequentes, parce qu'elles ſuiuent les habitudes, & que nos facultés les produiſent depuis qu'elles ſe ſont imbuës de la couſtume d'agir ainſi ou ainſi. Et veritablement ils ont raiſon: ce qui ſe peut aiſément prouuer par l'experience des arts. Parce que comme on dit que c'eſt en forgeant que l'on deuient forgeron, auſſi eſt-ce apres que l'on eſt deuenu forgeron, que l'on forge. Mais il y a cette difference entre les actions de celuy qui apprend à forger, & les actions de celuy qui forge depuis qu'il a appris, que celuy là les fait beaucoup plus imparfaitement, & ne reüſſit pas à les faire comme il faut, ſinon poſſible par haſard: au lieu que celuy-cy les fait ou toûiours, ou ordinairement, bien; & quand il y reüſſit, c'eſt par deſſein, & parce qu'il a dans l'eſprit l'idée de ſon art & de ſes reigles. Auſſi diſent les

Philosophes que les actions antecedentes, qui produisent les habitudes de la vertu, sont beaucoup moins fortes & moins regulieres, & ne meritent que fort imparfaitement le nom d'actions vertueuses; dautant que celuy qui agit ne connoissant pas encore assés bien les reigles de la Raison, l'application d'esprit qu'il y fait est ou temeraire & fortuite, ou au moins inconstante & vagabonde. Mais quant à celles que l'on appelle subsequentes, & qui viennent des habitudes de vertu, elles sont plus fermes & plus constantes, & beaucoup mieux adiustées aux reigles qui les determinent, & qui leur donnent leur perfection.

Pour moy, ie n'ay pas besoin de m'arrester pour cette heure à toutes ces distinctions. Car quant à ce qui est des facultés, i'en ay desia parlé cydeuant lors que i'ay taschè d'expliquer quel principe c'est que l'homme. Et pour ce qui est des passions, c'est à dire, des émotions qui naissent dans l'appetit sensitif par la rencontre des obiets, ce que i'en ay dit iusqu'icy

ſuffit pour le ſujet de maintenãt. Dans l'integrité de la nature, ny la peur, ny la haine, ny la ialouſie, ny telles autres perturbations ne deuoyent point auoir de lieu ; c'eſt pourquoy il ſera plus à propos que ie remette les reflexions que i'ay à faire là deſſus, à la ſeconde partie de mon deſſein, ou elles trouueront leur vſage. Ie n'ay point encore parlé de propos deliberé touchant la nature des habitudes ; mais l'integrité de la nature, dont ie parle maintenant, ne m'oblige nullement à entrer dans cette conſideration. Lors que l'homme a eſté creé, ou bien il n'auoit du tout point encore d'habitudes en l'eſprit, ou bien s'il y en auoit, il ne les auoit pas acquiſes par des actions antecedentes. Car il n'auoit point agi auant que d'eſtre: & nous le conſiderons icy pluſtoſt en l'eſtat du premier moment de ſon exiſtence, qu'autrement. Si donc il auoit des habitudes, ou bien il les auoit receuës de Dieu par infuſion, comme on parle; quelque particuliere efficace de la grace de ſon createur luy ayant

imprimé dans l'ame les inclinations & les propenſions que nous appellons de ce nom : ou bien elles conſiſtoyent ſimplement en ce que Dieu en le creant auoit mis ſes facultés dans vne ſi excellente conſtitution, que cela equipoloit à ce que nous qualifions habitudes. De fait, nous ne conſiderons les habitudes que comme ce qui conſtituë la faculté de telle ou de telle façon, & qui l'incline tellement à produire vne certaine ſorte d'actions, quelle les fait aiſément & auec contentement. Et partant, ſi les facultés de l'homme, à l'heure de leur creation, ont eſté miſes en telle conſtitution, que quand elles ſont venuës à ſe déployer en actions il les ait faites auec la meſme vigueur, & la meſme regularité, & la meſme facilité, & le meſme contentement, que fait celuy qui a acquis vne habitude en vn haut degré de perfection, il ne ſemble pas qu'il ait eu beſoin d'autres habitudes que celles qui conſiſtoyent en cette excellente & parfaite conſtitution de ſes puiſſances. Comment qu'il en ſoit,

nous ſuppoſons que ſoit que les actions morales de l'homme en ſon integrité, procedaſſent d'habitudes qui luy euſſent eſté infuſes de par Dieu, ou qu'elles fuſſent produites par la ſeule conſtitution naturelle de ſes facultés, elles ont deu eſtre, & ont veritablement eſté autant regulieres, vigoureuſes, & parfaites, qu'il ſe pouuoit ſouhaitter en cet eſtat là, ſelon la diuerſité des obiets dont elles ont deu tirer & leur nature & leur reigle. Il ne nous reſte donc ſinon de conſiderer quels ſont ces obiets, qui ont deu ainſi exciter & determiner les actions du premier homme. Car de la deciſion de ce qui l'a peu regarder, il ſera aiſé de recueillir ce qui concernoit ceux qui deuoyent venir apres, s'il ne fuſt point arriué de corruption dans la condition de leur eſtre.

Il y a trois obiets auſquels l'homme a deu auoir égard en ſes actions, pour ne rien faire contre les deuoirs deſquels il leur eſtoit obligé; à ſçauoir Dieu, le prochain, & luy meſme. Car quant à ce qui eſt de luy, figurés

vous qu'il fust demeuré seul dans le Paradis, sans auoir iamais de societé auec aucun autre homme son semblable, & mettés à part le deuoir du culte religieux qu'il deuoit rendre à la Diuinité, il n'y a point de doute qu'il y a quantité d'actions, dans lesquelles en les faisant, il eust deu considerer certaines reigles d'honnesteté & de vertu, pour n'y rien commettre d'indigne de la noblesse de ses facultés, & de l'excellence de sa nature. Comme encore qu'vn honneste homme ne soit veu de qui que ce soit quand il est seul en son cabinet, & qu'ainsi ses deportemens ne puissent choquer personne, si est ce qu'il ne fait rien d'indecent, ny de mal conuenable à sa grauité: quoy que le premier hõme n'eust point eu de témoin de ses actions, il les eust pourtant composées sur les reigles de l'honneur & de la vertu, & s'en fust luy mesme constitué iuge consciencieux & seuere. Pour ce qui est de l'égard qu'il a deu auoir au prochain, chacun sçait que nous sommes nés pour la societé, & c'est vne

inclination si naturelle, & vn sentiment si vniuersel, qu'il est demeuré presque tout entier, mesmes entre les Barbares. Car ils s'allient de sexe à sexe par mariage pour la procreation des enfans, & pour auoir ensemble communauté de biens & de maux, dans vne mesme habitation, & dans vne mesme sorte de vie. Ils obseruent quelques respects des enfans enuers les peres, & quelques sentimens d'amour des peres enuers leurs enfans, reconnoissant que c'est la Nature qui a estabi ces relations, & que son institution les rend sacrées & inuiolables. En fin, ils se partagent en diuerses nations, selon la rencontre de leurs habitations, ou la commodité de leurs langages, & forment de chacune d'elles à part vne societé politique, qu'ils fondent sur certaines loix d'vne iustice naturelle & d'vne commune charité. Et si la barbarie mesme n'a pas esté capable d'arracher ces sentimens des cœurs des peuples les plus farouches, & les plus éloignés de l'humanité, quels deuons nous penser qu'ils

euſſent eſté dans des ames ſi bien compoſées que nous nous deuons figurer celles des hommes perſiſtans dans l'eſtat de perfection ? L'homme donc a dans ſon prochain, meſmes ſans le conſiderer ou comme lié par mariage, ou comme obligé par les deuoirs qui attachent les enfans à leurs peres, & les peres à leurs enfans, mais entant qu'homme ſeulement, participant d'vn meſme eſtre, & membre d'vne meſme ſocieté, vn obiet digne de ſes affections & de ſes reſpects, pour meſnager, en ce qui le concerne, toutes ſes actions auec vne circonſpection extréme. Quant à la Diuinité, & aux deuoirs de Pieté dont les hommes luy ſont tenus, c'eſt pour d'importantes raiſons que i'en ay fait mention deuant tous les autres. Premierement, c'eſt vn obiet infiniment plus excellent en ſa nature, & plus éleué en ſa dignité ; dont la conſideration eſt preferable en toutes choſes. Tellement que quand la Morale ſeroit à peu prés de la nature des ſciences

ſpeculatiues, qui ſe contentent de la ſimple connoiſſance de leur ſujet, l'entendement de l'homme ſe deuroit porter ſur celuy là, premier que de s'attacher à la contemplation d'aucun autre. La Morale doncque eſtant vne ſcience practique, & qui ſe propoſe pour fin, non la ſeule connoiſſance de ſes obiets, mais l'exercice actuel des deuoirs deſquels on leur eſt obligé ſelon leurs diuerſes relations, il eſt plus que raiſonnable que celuy qui precede de ſi loin en dignité, precede auſſi de bien loin dans la pratique de l'honneur & du culte qu'on luy doit rendre. Au reſte, quelque peu de conſideration que les Philoſophes ayent accouſtumé de faire de la pieté dans la Morale, ſi eſt-ce qu'à prendre les choſes comme il faut, l'honneur qui eſt deu à la Diuinité, doit eſtre la ſource & le principe de la iuſtice & de la charité que les hommes ſe doiuent les vns aux autres. Car, comme nous verrons ailleurs, à peine y a-t-il aucun égard ſelon lequel on conſidere le prochain, pour

en auoir de l'instruction touchant les offices que nous luy deuons, où on ne doiue faire quelque reflexion particuliere sur Dieu, afin d'en tirer des motifs efficacieux pour nous induire à les rendre. Si on le considere dans l'alliance du mariage, c'est la Nature qui la concilie, de laquelle Dieu est auteur. Si on y regarde la relation qui est entre les peres & les enfans, c'est Dieu qui a donné aux peres la superiorité qu'ils y ont, & qui a fait que les enfans portent en eux l'image de leur pere emprainte : de sorte que c'est aussi luy en consideration de qui les enfans doiuent honorer ceux qui les ont engendrés, comme c'est en sa consideration que les peres doiuent aimer tendrement ceux à qui par sa benediction ils ont communiqué leur estre. Et si on n'y regarde sinon qu'estant d'vne mesme nature auec nous, & membre d'vne mesme societé, nous nous trouuons par ce moyen dans les termes de l'égalité ; puis que c'est Dieu qui nous a donné vn mesme estre à tous, & qui nous a associés

enſemble pour conſtituer vn meſme corps, c'eſt auſſi luy qui a fondé les loix de iuſtice & de charité leſquelles conſeruent la ſocieté, & qui à cauſe du Legiſlateur nous doiuent eſtre ſouuerainement reſpectables. Mais quand il n'y auroit point d'autre reflexion a y faire, que celle qui eſt generale & commune à tous ces deuoirs, a ſçauoir qu'en les pratiquant il ſe faut propoſer principalemẽt pour but la gloire du Createur à laquelle toutes choſes tendent, c'eſt vn merueilleux defaut dans l'Ethique des Payens, qu'ils ne parlent iamais de ce but là, & vn indubitable argument que la conſideration de la Pieté doit y tenir le premier rang, & aller deuant toute autre en cette ſcience. Parce que chaque action tirant ſa principale recommandation de ſa fin, s'il y en a vne commune à toutes nos operations, il la faut premierement conſtituer, auant que de venir à les particulariſer ſelon les differences qui les ſeparent. En fin, comme la Pieté enuers Dieu eſt le principe des autres vertus,

elle en eſt pareillement & la reigle & le modelle. Parce que, comme dit Ariſtote, en tout genre de choſes, quelles qu'elles ſoyent, celle qui eſt la plus excellente, eſt la meſure de toutes les autres. De ſorte que pour bien connoiſtre toutes les autres vertus, il les faut examiner à cette premiere là, pour voir ſi elles s'adiuſtent à ce patron, ou ſi elles s'en écartent Et c'eſt tout à fait conformément à cette inſtruction de la Nature, que Dieu a diſpoſé les deux tables de la Loy que nous appellons Morale ordinairement. Car il a mis dans la premiere les commandemens qui concernent le ſeruice qu'on luy doit; & quant aux deuoirs dont nous ſommes tenus enuers nos prochains, il en a placé les ordonnances dans la ſeconde. Et bien que le Seigneur Ieſus ait eſté l'auteur & le Legiſlateur d'vne toute autre œconomie, parce que la loy Morale, comme Dieu l'a donnée par Moyſe, n'eſt qu'vn renouuellement de la naturelle, dont la connoiſſance s'eſtoit

abaſtardie en l'eſprit humain; au lieu que Ieſus Chriſt a mis en auant l'alliance de la Grace, qui paſſe au delà de l'enceinte & de la circonference de l'eſtat du premier Adam; ſi a-t-il ſuiui le meſme ordre en la diſpoſition des demandes contenuës en l'oraiſon dont il donna le formulaire à ſes diſciples. Parce que quelque difference qu'il y ait entre ces deux diſpenſations, ſi eſt-ce que ces deux principes de Nature leurs ſont communs; l'vn que Dieu doit eſtre mis entre les obiets des actions morales des hommes, dautant qu'ils luy ſont obligés de diuers deuoirs : l'autre, qu'il y doit tenir de bien loin le premier rang, d'autant que les autres obiets, quels qu'ils ſoyent, ne luy ſont en rien comparables.

DE CE QVE LA NATVRE pouuoit enſeigner de Dieu au commencement; & des deuoirs de pieté que l'homme eſtoit tenu de luy rendre.

CEtte notion commune qu'il y a vn Dieu, eſt vne choſe preſuppoſée dans cette premiere partie de la Morale. Car ſi l'homme fuſt demeuré en ſon integrité, la Nature le luy euſt enſeigné ſi clairement, qu'il n'en euſt iamais peu naiſtre la moindre doute en ſon ame. Ariſtote a dit en quelque lieu, comme Ciceron le rapporte au ſecond liure de la nature des Dieux, que ſi vn homme auoit eſté nourri des ſon enfance en quelque lieu ſouſterrain, & qu'eſtant deuenu grand il vint à eſtre produit dans la lumiere du monde, pour contempler vn peu attentiuement le Soleil & les autres belles & grandes par-

ties de l'vniuers, il en seroit tellement raui, qu'il ne pourroit se tenir de s'écrier incontinent, que c'est l'ouurage de Dieu. Quels deuons nous donc penser qu'ayent deu estre les sentimens & les rauissemens du premier hõme, quand Dieu le tira du neãt pour luy faire contẽpler le Ciel, & la Terre, & l'Eden, sinon que l'idée de leur auteur remplit incontinent toutes ses pensées? Adioustés à cela qu'il ne faut pas douter qu'il ne tournast incontinent ses yeux & son intellect à la consideration de soy mesme, comme estant le second obiet sensible proposé à sa contemplation. Car la premiere operation de ses yeux estoit en dehors, sur les choses qui d'abord se presenterent à luy, & qui par l'entremise de ses yeux attirerent en mesme temps son intelligence. Mais il ne pût pas long-temps vacquer à leur consideration, qu'il ne fist quelque reflexion sur soy, & sur les facutés tant de son corps que de son esprit, qui le rendoyent capable de iouïr de leur connoissance. En considerant

donc attentiuement ſon eſtre, qu'il venoit de receuoir tout fraiſchemẽt, & les admirables puiſſances dont cet eſtre eſtoit orné, qui cõmencoyent à ſe déployer en operations excellentes, il ne pouuoit qu'il ne reconnuſt que le Createur, de la main de qui tout cela venoit, eſtoit vn diuin eſtre luy meſme, & poſſedoit des proprietés en qui tout ce qu'il y auoit de beau & de bon dans ces grands effects, ſe trouueroit dans vne haute & ſouueraine eminence. Car ſi, comme diſoit autresfois quelcun, celuy qui rencontrera dans vne iſle deſerte, vne petite loge couuerte de chaume, & plantée ſur quatre pieux, ne s'imaginera iamais que ce ſoit les chamois ou les licornes qui l'ayent conſtruite de la façon, mais ſe perſuadera tout auſſi toſt que quelque homme a paſſé par là, quand il n'y en verroit point d'autres traces; qu'euſt peu l'homme penſer de ce grand ouurage du Ciel, de tant de merueilles qu'il apperceuoit en la terre, de la ſtructure de ſon corps, & des puiſſances de

ſon eſprit, ſinon que tout cela découure vn auteur qui nous ſurpaſſe de plus loin, que l'homme meſme & l'vniuers ne paſſent en dignité les plus brutes des animaux, ou la plus miſerable chaumine ? Mais mon deſſein n'eſt pas d'inſiſter à cette heure là deſſus, parce que ce ſont icy des inſtructions que ie veux donner aux Chreſtiens, & non vne diſpute que ie fais contre les Athées. Et quand cet obiet n'auroit point eſté de ſoy meſme ſi euident, la Reuelation nous apprend que Dieu ſe manifeſta directement & immediatement à l'homme dés le moment qu'il fuſt creé, afin de ne remettre point au ſoin de ſon raiſonnement, quelque fort & lumineux qu'il fuſt, la recherche d'vne choſe qu'il deuoit ſçauoir tres-certainement dés le premier inſtant de ſon exiſtence, & laquelle il pouuoit apprendre par vn moyen beaucoup plus court. Et ſi les choſes fuſſent demeurées en cet eſtat, & que l'homme euſt engendré des enfans en ſon integrité, quoy qu'ils euſſent eu les

meſmes facultés, & les meſmes obiets, & que par conſequent ils en euſſent peu auec le tẽps tirer les meſmes connoiſſances, ſi eſt-ce que les premieres impreſſions leur en euſſent eſté donnéespar ſon inſtitution, & ceux là les euſſent ainſi prouignées dans leur poſterité d'aage en aage. Ainſi tous les hommes eſtans premierement informés & imbus de cette perſuaſion, ſoit par le témoignage de Dieu meſme & de ſa reuelation, ou par l'inſtruction de leurs peres, ils l'euſſent touſiours confirmée en croiſſant par le moyen du raiſonnement, & par la contemplation tant d'eux meſmes que du monde. Ie ne me mettray donc point en peine de prouuer ce principe là, & me contenteray de faire ſeulement quelques reflexions generales ſur ce que le monde en preſentoit d'abord à connoiſtre, & ſur les deuoirs dont ces connoiſſances plus generales ont fourny les motifs & les argumens, iuſques à ce que i'examine les parties de la pieté vn peu plus particulierement.

La premiere choſe que le Monde preſentoit à connoiſtre touchant la Diuinité, eſt que c'eſtoit elle qui l'auoit fait; en quoy il pouuoit remarquer & ſa Puiſſance infinie, & ſa Sageſſe incomprehenſible. Sa puiſſance paroiſſoit infinie en ce qu'il l'auoit tiré du neant. Parce que n'y ayant point de proportion entre l'eſtre & le non-eſtre, il faut neceſſairement que la cauſe qui tire l'eſtre du non-eſtre, n'ait point de meſure non plus. Et quand ie dis le non-eſtre, i'entens celuy qui regarde la matiere meſme dont vn ouurage eſt formé, de laquelle vous ne ſçauriés premierement conceuoir le neant, & puis apres l'exiſtence, que voſtre entendement ne demeure tout à fait englouti dans l'admiration de la cauſe qui la luy donne, comme d'vne choſe qui paſſe toute meſure de grandeur. Quelques vns ont eſtimé qu'à meſure que les choſes acquierent diuers degrés d'eſtre, qui ſe ſurpaſſent les vns les autres en excellence, à meſme poportion s'eſloignent elles de ce terme du

non-estre dont elles viennent en existence par la cause qui les produit. Tellement que la production de la forme, qui orne & qui determine la matiere, estant quelque chose de plus que l'existẽce de la matiere toute nuë & toute indeterminée, s'il est possible de la conceuoir ainsi ; & la production de la vie estant quelque chose de plus que celle de la forme encore, comme celle du sentiment a quelque eminence par dessus la vie, & celle d'vne ame & d'vne faculté raisonnable, a quelque dignité considerable plus que n'a le sentiment, il semble qu'il y ait beaucoup plus loin du non-estre à l'estre de la Raison, qu'à celuy de la matiere toute simple. Or là où on peut marquer les degrés de l'éloignement d'vn terme à l'autre, on peut aussi remarquer les degrés de la difficulté qu'il y peut auoir à les parcourir ; ce qui conduit à l'intelligence des differences de la vertu qui les parcourt & qui les surmonte. Car s'il faut vne certaine mesure de force & d'alegresse au marcher pour faire

vn quart de lieuë en vn quart d'heure, il en faut au double pour en faire deux, au quintuple pour en faire cinq, au centuple pour en faire cent, & de meſmes à proportion. Puis donc qu'il faut vne plus grande puiſſance pour la production d'vn eſtre doüé d'intelligence & de raiſon, que pour la creation de la matiere toute nuë, telle que l'on décrit la premiere auant que la forme luy donne la determination & l'ornement, la puiſſance qui a eſté neceſſaire pour la creation de la matiere ne ſçauroit pas eſtre infinie, ſinon que contre toute raiſon l'on ſe vouluſt imaginer quelque choſe de plus grand que n'eſt l'infini. Mais il eſt aiſé de répondre à cette obiection, par la comparaiſon de la grandeur & de l'éleuation que les corps ont dans la conſtitution du Monde, auec cet eſpace vuide qui eſt au delà des ſpheres les plus hautes de l'vniuers. La terre & l'eau ſont au lieu le plus bas : l'air & le feu tiennent des regions plus éleuées : les orbes celeſtes, où nous voyons les aſtres attachés, ont

vn bien notable degré de grandeur & d'exaltation par dessus : & les cieux des cieux sont encore pardelà, iusques où se termine en fin leur derniere circonference. A les comparer de la sorte il sembleroit que les cieux approchassent plus de la mesure de l'etenduë de cet espace infini qui est au delà de l'vniuers, que non pas la terre qui ne paroist que comme vn point dans le centre. Et neantmoins il est certain que cet espace est autant infini & illimité à l'égard du ciel, qu'il l'est à légard des plus petits corps, sinon que, comme nous auons dit, nous vueillons establir vn infini plus grand que l'autre. Autre chose est donc de comparer ces estres entr'eux, pour remarquer la disparité qui peut estre en leur excellence naturelle; autre de les comparer auec la cause laquelle a esté necessaire à leur creation. En ce premier égard il n'y a point de difficulté qu'ils sont inegaux, comme les corps desquels le monde est composé ne sont pas de pareille hauteur en leur situation, ny

de pareille étenduë. En ce second, comme il n'y a pas plus loin du centre de la terre au dernier terme de cet espace, s'il y pouuoit auoir quelque terme à son immensité, que de la plus haute sphere du ciel; il n'y a pas plus prés de l'estre de la matiere toute simple au dernier degré de la puissance diuine, s'il y auoit quelque dernier degré à son infinité, que de l'estre le plus excellent des intelligẽces creées. Mais cela regarde plustost quelque autre sciẽce que la Morale. Quoy qu'il en soit, que l'infinité de la vertu de cette cause de toutes choses, se puisse reconnoistre dans ses effects, S. Paul l'a remarqué quand il a dit que la puissance eternelle de Dieu paroist tout à clair en ses ouurages. Car par cette eternité il entend l'infinité de son étenduë, de quelque sorte qu'on la considere. Dautant qu'estre absolument eternel, sans auoir eu commencement de son existence, & estre immense en sa grandeur, sans estre terminé d'aucunes bornes, sont choses reciproques de leur nature, & qui subsistent

subsistent necessairement dans vn mesme suiet ; ce n'est pas de merueille si S. Paul employe ainsi l'vn pour l'autre. Et l'eternité de la puissance de Dieu ne se connoissant point en ses ouurages sinon par l'entremise de l'infinité de sa grandeur, parce qu'il faut premierement raisonner qu'elle est infinie, & puis de là venir à connoistre qu'elle est diuine, ce qui enclost necessairement l'eternité, il n'y a point d'apparence que l'Apostre ait voulu conduire nos entendemens à cette conclusion de l'eternité de la puissance de Dieu, sinon en faisant vne raisonnable reflexion sur l'infinité dont elle s'infere. Quant à la sagesse de Dieu, elle paroissoit incomprehensible tant en la constitution de chaque partie de l'Vniuers, qu'en l'assemblage du total. Car on ne sauroit attentiuement considerer ny chacune des formes que Dieu a données aux choses particulieres, ny l'vnion d'elles toutes en la composition du Monde, ny les loix qui sont establies dans l'ordre de la Nature pour sa conseruation, qu'on

ne soit raui en admiration de la sapience laquelle s'y est déployée. Et c'est pourquoy le mesme S. Paul appelle l'ouurage du Monde, *la Sapience de Dieu*; attribuant le nom de la cause à l'effect, parce qu'elle s'y void aussi à clair, que si elle se presentoit elle mesme à la veuë des hommes. Or est-ce en ces deux choses là, quand elles se trouuent coniointes, qu'est le fondement de l'autorité & de la dignité. La puissance sans sagesse, est comme la force du Cyclope, quand il eut son œil creué. Il pouuoit arracher les arbres, & écorner les rochers, & donner quelque terreur par la fierté de sa démarche, & par les cris épouuantables qu'il iettoit en sa fureur. Mais sa conduitte estoit temeraire, & les élancemens de ses bras ne faisoyent d'effort qu'à coup perdu. La sagesse sans puissance est comme la science d'vn bon Pilote qui a perdu les deux bras. Il sçait les regles de la Marine, & comment il faut parer à la violence des tempestes, quelles routes il faut suiure, & de quelle sorte il est neces-

faire de se seruir des vens pour tenir cours. Mais tout cela ne sert de rien à conduire le vaisseau si on n'en peut manier le gouuernail, & le moindre tourbillon est pour luy faire faire naufrage. Venés vous à ioindre ensemble ces deux qualités ? Vous en faites vn composé à qui du droit de la Nature appartient le gouuernement, parce qu'il sçait ce qu'il faut vouloir, & qu'il peut ce qu'il a voulu, & que se proposant vne bõne fin à ses actions, il est capable de bien employer les moyens lesquels y conduisent. Et plus elles se rencontrent hautes & eminentes en vn suiet, plus luy donnent elles d'autorité sur les choses qui ne les ont point, ou bien en qui elles sont moindres. Voila pourquoy Dieu voulant au liure de Iob, monstrer combien sa Maiesté est éleuée au dessus de nous, & quel droit il a de disposer de nous à sa volonté, employe principalement pour le prouuer, la consideration de sa sageſſe & de sa puissance, dont tant d'ouurages qu'il a faits témoignent si hautement. Puis

donc qu'elles ſont infinies en Dieu, l'autorité qui en reſulte eſt infinie pareillement ; & puis que l'autorité eſt vn obiet de reuerẽce & de veneration de la part de ceux qui luy ſont inferieurs, l'homme ne pouuoit contempler Dieu comme il deuoit en cet égard, qu'il n'euſt pour luy des reſpects & des ſoumiſſions conuenables.

La ſeconde choſe que le Monde preſentoit à connoiſtre à l'homme, eſtoit la cauſe qui l'auoit induit à employer ſa ſageſſe & ſa puiſſance en ſa creation. Car puis qu'il eſt infiniment ſage, il ne s'eſt pas incliné ſoy meſme à la production de cet ouurage, ſans quelque bõne raiſon. Et puis que nous auons deſia poſé que Dieu eſt vn eſtre remply de toutes ſortes de vertus, qu'il poſſede dans vne ſi haute & ſi eminente perfection, que ſa volonté ne ſe porte à aucune action qui n'ait ſon motif dans quelcune de ſes proprietés Morales, il faut que la raiſon qui l'a induit à créer l'Vniuers, ait eſté ſouuerainement & vertueuſe & loüable. Or ſi vous parcourés toutes ſes

vertus, vous n'en trouuerés aucune qui luy ait peu fournir le motif de cette resolution, sinon sa seule Bonté, qui a voulu se manifester en communiquant l'estre qu'il auoit, à ce qui ne l'auoit point, autant comme chaque chose en estoit capable. Et comme si vous comparés l'estre & le non-estre entr'eux, eu égard à la distance qu'il y a de l'vn à l'autre, vous trouués qu'il faut vne puissance infinie pour conioindre ces deux termes, & conuertir le non-estre en l'existence de quoy que ce soit; si vous les comparés pareillement en ce qui est de l'excellence & de l'auantage de la dignité, vous trouuerés que comme l'estre, principalement tel que Dieu l'auoit donné à toutes choses, est infiniment meilleur que le n'estre point, il a fallu que ç'ait esté vne merueilleuse bonté qui s'est ainsi communiquée à ses creatures. La bonté donc qui se témoigne par des bienfaits, estant vn obiet de gratitude, & l'homme ayant part en ce commun estre qui tient lieu à toutes creatures d'vn si si-

gnalé bienfait, il en deuoit auoir des ressentimens proportionnés à la grandeur de la chose. Sur tout quand il venoit à se considerer soy mesme en particulier, & à reconnoistre de combien l'estre qu'il auoit receu de Dieu, passoit en proprietés, en facultés, en commodités, & en magnificence, celuy de toutes les autres choses du monde, & combien outre les auantages de son estre propre, il auoit esté gratifié de prerogatiues incomparables qui estoyent au dehors de luy, son ame en deuoit estre remplie d'vne merueilleusement viue & profonde reconnoissance. Car les cieux éclairoyent pour luy; la terre luy fournissoit son habitation; les plantes germoyent du sein des campagnes pour son vsage; les oiseaux des cieux, les poissons de la mer, les bestes les plus farouches qui habitent dans les deserts, ou qui gistent dans les forests, ou qui bondissent entre les montagnes, obeïssoyent à ses commandemens, & respectoyent en luy l'emprainte de la maiesté de leur Createur,

qui reluyſoit ſur ſon viſage ; en vn mot toutes les parties de la Nature alloyent de concert à contribuer à ſon bonheur, comme s'il euſt eſté la fin à laquelle elles aboutiſſoynt, & le but de la deſtination de leur eſtre.

Enfin la troiſiéme choſe qui ſe preſentoit à l'homme pour eſtre conſiderée en l'Vniuers, eſtoit la fin pour laquelle luy particulierement auoit eſté formé. Ie viens de dire qu'il eſtoit en quelque façon le but de toutes autres choſes, & le centre auquel les lignes de ce grand monde tendoyent & ſe terminoyent de toutes parts. Il falloit donc qu'il euſt auſſi vne fin de ſa creation, laquelle fuſt hors de luy, n'eſtant pas poſſible qu'il fuſt ſa propre fin à luy meſme. Car ç'a eſté l'excellence de ſon eſtre par deſſus toutes autres choſes, qui l'a fait eſtre le but des autres parties de la Nature. Parce que dans ſon intelligence, & dans la parfaite conſtitution de ſes autres facultés, il repreſentoit l'image de ſon Createur, ce que les autres choſes viſibles & corporelles ne faiſoyẽt

pas, Dieu auoit voulu qu'il en portaſt encore les traits dans la dignité de ſon eſtat, & que tout ſeruiſt à ſon vſage. En effect, la notion de la Diuinité, ainſi que nous auons veu cy deſſus, enferme premierement l'idée d'vn eſtre ſouuerainement parfait en intelligence & en vertus, puis aprés elle tire la conception de l'empire & de la domination en conſequence. Tellement que l'homme, entant qu'il eſtoit l'image de Dieu, reſſembloit au portrait de Phidias dans la ſtatuë de Minerue. Toutes les pieces de l'ouurage s'y rencontroyent de telle façon, & s'y rapportoyent auec tant d'art par leurs liaiſons & par leurs iointures, que qui l'euſt oſtée de là, tout l'aſſemblage s'en diſloquoit, & l'ouurage s'en alloit en pieces. L'homme donc ſe deuoit auſſi rapporter à quelque eſtre plus excellent que luy, comme à la fin de ſa creatiõ, & y rapporter auec ſoy toutes les autres choſes qui ſe recueilloyent en luy, & dont il auoit l'vſage. Et quel pouuoit il eſtre ſinon Dieu, dont

l'essence, & les vertus, & les proprietés sont infiniment au dessus de celles de toutes les creatures ? Or est la nature de la fin telle, qu'elle attire à soy toutes les inclinations & toutes les operations des choses qui la regardent comme telle. Ce qu'est l'aymant au fer, ce qu'est le lieu de repos aux corps ou pesans ou legers, ce qu'est le bien sensible aux appetits sensitifs, cela mesme est la fin aux causes intelligentes. Et plus la fin est excellente en elle mesme, & plus l'intelligence est capable d'en connoistre la dignité, plus aussi sont efficaces ses attraits qui donnent l'emotion à l'intellect, & qui excitent les facultés que la nature a mises dans sa dependance. De sorte que l'homme ayant Dieu pour sa fin deuant les yeux, il a deu conduire & addresser là toutes les operations de ses puissances. Et c'est ce que l'on dit ordinairement, que l'homme a esté fait pour la gloire de Dieu. Car il y a entre autres cette difference entre la maniere en laquelle nous sommes la fin de toutes choses, & celle en la-

quelle Dieu eſt noſtre fin, que les autres choſes ſeruent à noſtre vtilité, au lieu que quant à Dieu nous ne luy pouuons en rien eſtre vtiles. Les neceſſités de noſtre eſtre ſont comme vn vuide qui bée apres ce qui le peut remplir : & le ſecours que nous tirons des creatures ſeroit capable de fournir à cet vſage, ſi le peché n'auoit point apporté de deſordre dans la Nature, ny diuerti la pluſpart des creatures du premier deſſein de leur deſtination. Mais Dieu eſt eternellement parfait & eternellement heureux en luy meſme, ſans qu'il puiſſe auoir beſoin d'aucune choſe de dehors. Ce n'eſt donc pas pour contribuer à ſa felicité, qui ne reçoit ny accroiſſement ny diminution, que nous regardons à ſa gloire, & que nous auons ſoin de la procurer; c'eſt par ce que c'eſt noſtre deuoir, & la fin naturelle de noſtre eſtre.

CONSIDERATION PLVS particuliere de ce que la Nature enſeignoit de Dieu au commencement, & des deuoirs de pieté qui deuoyent venir en conſequence : Et premierement de ce qu'il n'y en a qu'vn.

QVoy que ces conſiderations generales euſſẽt merueilleuſement ſerui à la Morale de l'homme, s'il fuſt demeuré en ſon eſtat, ſi eſt-ce que pour la conduite de ſes actions, & pour les rapporter plus certainement à leur but, il eſt beſoin de les particulariſer dauantage. Et c'eſt ce que ie me propoſe de faire maintenant, moyennant la grace de Dieu, en ſuiuant l'ordre qu'il a luy meſme ſuiui dans la premiere Table de la Loy, que i'ay dit cy deſſus n'auoir eſté qu'vn renouuellement des inſtructions de la Nature. Parce qu'outre

que les deuoirs de pieté qui nous y ont esté prescrits, eussent suffi en cette Dispensation, & que Dieu n'y a rien oublié de cela en quoy consistoit alors la perfection de son seruice, la disposition qu'il leur y a donnée, & l'ordre selon lequel il y a colloqué ses commandemens, conuient admirablement bien à la nature des choses mesmes.

Apres auoir connu qu'il y a vn Dieu, qu'il est infiniment puissant, & que sa sagesse & sa bonté n'ont point de bornes, l'infinité de toutes ces vertus en luy, deuoit d'abord ietter cette pensée en l'esprit de l'homme, qu'il n'y en a qu'vn seulement, & qu'il n'y en peut auoir dauantage. Car l'immensité des vertus presuppose necessairement celle de l'essence. Si en Dieu il y auoit quelque difference reélle entre l'essence & les vertus, de sorte que l'vne fust considerée comme le suiet, ainsi que les Philosophes parlent, & les autres comme des qualités accidentelles dont le suiet fust imbu ou affecté, il ne pourroit pas estre

conuenable que les qualités fussent infinies, si le suiet ne l'estoit pas. Et ceux qui determinent l'estre de Dieu à vne certaine grandeur, & neantmoins n'osent nier que sa puissance n'est point determinée à la grandeur d'aucun effect, se contredisent manifestement à eux mesmes. Puis donc que comme l'on dit dans les Escoles, l'estre de Dieu est vn acte si pur & si simple qu'il ne reçoit aucune composition en soy, de sorte que si en nostre maniere de le cõceuoir nous mettons de la distinction entre ses vertus & son essence, neantmoins dans la chose mesme il n'y en a de tout point, c'est vne verité indubitable, & qui ne souffre pas la moindre contestation, que l'infinité des vertus induit aussi celle de l'essence. Or quel moyen y a-t-il de conceuoir deux essences actuellement infinies, sans s'enuelopper soy mesme en quelque contradiction ? Car encore que l'essence de Dieu ne rempliſſe pas les lieux de la façon qu'ils sont remplis par les corps, si sçauons nous qu'elle est en cet espace

dans lequel l'vniuers eſt contenu, & qu'elle s'eſtend infiniment au delà dans les regions contiguës. Or s'il y auoit vne autre eſſence infinie, il faudroit qu'elle fuſt ou dans les meſmes regions, ou en quelques autres imaginaires. Le dernier ne ſe peut dire ſans contradiction. Parce que ce qui eſt infini, eſt par tout; & neantmoins on ſe figureroit ainſi vn infini qui ne ſeroit pas preſent aux endroits où ſeroit l'autre. Le premier n'eſt pas conceuable non plus; dautant que ſi vous les logés en meſme endroit, ils ſe penetreront reſpectiuement, de ſorte que chacun d'eux eſtant preſent à tous les plus petis & plus indiuiſibles eſpaces qui ſont dans & hors l'vniuers, il ſera impoſſible de mettre aucune diſtinction entre ces deux infinis, qui puiſſe faire reconnoiſtre & aduoüer que ce ſont deux diuerſes eſſences. Et de fait, s'il y en auoit deux, ou bien l'vne auroit quelque perfection que l'autre n'auroit pas, ou bien leurs perfections ſeroient abſolument ſemblables. Si

elles l'eſtoyent, par quelle difference eſt-ce que l'entendement de l'homme les pourroit ſeparer pour en faire deux? Si elles ne l'eſtoyent pas, comment ſeroyent elles infinies toutes deux, ſi l'vne auoit quelque perfection laquelle ne fuſt pas dans l'autre? Il y a plus. C'eſt que l'infinité des vertus, conſiderée en elle meſme, induit neceſſairement l'infinité en autorité. Et neantmoins on ne ſauroit conceuoir deux autorités abſolument & eſgalement infinies, ſans qu'elles ſe choquent l'vne l'autre, lors qu'il ſera queſtion qu'elles s'exercent ſur les eſtres inferieurs. Parce que ſi elles ne ſe choquent point, & qu'elles ſoyent eternellement d'accord, il n'en emanera iamais rien qui nous faſſe connoiſtre leur diſtinction, ny qui nous mette dans l'eſprit aucun ſoupçon de leur difference. Ioint que ſi vous les mettés en meſme rang, comme leur egalité & leur infinité le requiert, vous tomberés dans l'abſurdité de faire pluſieurs eſtres abſolument ſouuerains; ce qui eſt incompa-

tible auec la nature de la souueraineté : & si vous les colloqués en degré de superieur & d'inferieur, vous les rendés inegaux en dignité, d'où s'infere necessairement l'inegalité de l'essence.

Mais ce qui deuoit plus prontement & plus sensiblement frapper l'entendement de l'homme en cette matiere, c'est qu'il n'y auoit qu'vn Dieu qui se fust manifesté à luy ny dans l'œuure de la creation, ny dans cette particuliere reuelation dans laquelle il se donna premierement à connoistre. Car le Monde estoit composé de telle sorte qu'il ne representoit qu'vn auteur : & cet auteur du Monde qui se manifestoit à luy, se representoit tel & si grand, qu'il deuoit vniuersellement attirer toutes ses pensées. Tellement que l'homme ne voyant qu'vn seul principe de son estre & de l'estre de toutes choses, & la constitution de l'vniuers ne le conduisant qu'à vn Createur, il ne se deuoit non plus proposer sinon vne seule fin de ses actions, &

deuoit

deuoit tenir pour égarés tous les mouuemens de ſes affections qui s'écartoyent de ce centre. Car quant à cette frenetique imagination de deux Principes, qui a autres-fois ſaiſi quelques eſprits éceruellés, il n'en euſt iamais eſté parlé dans l'integrité de la Nature. Cette contrarieté qui paroiſt maintenant entre le bien & le mal, cette difficulté que l'eſprit de l'homme trouue à les faire couler d'vne meſme ſource, eſt vn effect de la corruption qui eſt venuë au monde par le peché, qui n'euſt point eu de lieu ſi l'homme n'en euſt point donné à ſa cauſe. Mais quand il y auroit eu dans l'integrité de la Nature quelques eſtres apparemment contrarians, de la condition de ceux dont nous auons maintenant peine à reconcilier le diſcord & les repugnances, l'entendement de l'homme euſt eſté alors ſi adroit & ſi lumineux, qu'il n'y euſt pas rencontré la moindre difficulté, ny la moindre occaſion de ſcandale.

C'eſt de là qu'il faut tirer la raiſon pourquoy le premier commandement

que Dieu donne aux Israëlites, est, qu'ils n'ayent point d'autre Dieu deuant luy; & ce que les autres nations en ont adoré plusieurs, il a toûjours declaré qu'il le prenoit pour vn sujet de colere & de ialousie. En effect il n'y a rien qui represente si bien l'vnion de l'ame raisonnable auec Dieu, que celle de l'homme & de la femme dans vn legitime mariage. Car comme selon l'institution de la Nature la femme ne doit auoir qu'vn mary, l'ame raisonnable ne doit seruir & adorer sinon vn seul Dieu. Et comme toutes les affections de la femme, entant que femme, se doiuent rapporter à son mary, sans se partager ny peu ny beaucoup à d'autres obiets; toutes les affectiõs & tous les respects que l'ame raisonnable, entant que telle, a pour ce qu'on nomme la Diuinité, se doiuent rapporter à vn seul Dieu, sans souffrir qu'il s'en détache la moindre partie pour vn autre. En fin, comme l'affection que la femme a pour son mary, est d'vne nature entierement differente de celles qu'il luy est permis

d'auoir pour toute autre sorte de sujets, parce qu'elle void en luy des relations qui sont telles à son égard, qu'elles sont absolument incommunicables à tout autre : l'amour, la reuerence, & la deuotion qu'vne ame vrayement raisonnable a pour Dieu, doit estre d'vne espece toute differente des inclinations qu'elle peut auoir pour toute autre nature intelligente. Dequoy la raison est toute claire. Par ce que l'essence & les vertus de la Diuinité sont infinies, les mouuemens de nostre deuotion enuers elle doiuent estre de toute l'extremité des forces de nos puissances, de sorte que ne trouuans iamais les bornes de la perfection de nostre obiet, nous n'en mettions point aussi aux élancemens de nos respects & de nos affections, & que comme en nous auançant dans la contemplation de ce que nous adorons, nous apperceuons toûjours quelque chose au delà de nos premieres connoissances, nous fassions aussi toûjours de nouueaux efforts pour nous surmonter nous mesmes en l'ardeur de

noſtre dilection, & en l'eſtime de l'excellence de cet eſtré. Ce qui doit faire qu'en fin, ſuccombans ſous le poids de la gloire de cette eſſence & de ſes proprietés, nous demeurions engloutis dans l'admiration de ſa grandeur, & dans la veneration de ſes vertus, ainſi que dans vne mer dont l'eſtenduë eſt ſans bords, & la profondeur immenſe. Au lieu qu'en attachant nos eſprits à la conſideration des creatures, quelles qu'elles ſoyent, nous en trouuons les perfections ſi petites, & la nature ſi bornée; & ſi reſtrainte, principalement ſi nous venons à les comparer auec la Diuinité, que tant s'en faut que nous ayons de la peine à égaler les degrés de leur excellence par les mouuemens de nos eſprits, que nous trouuons incontinent qu'il en faut reſſerrer le vol, de peur de paſſer au delà de la iuſte eſtimation de leur merite. Car ſi ce ſont les hommes qui ſe preſentent à nous pour obiet, nous les trouuons ſemblables à nous, de ſorte que la connoiſſance que nous auons de nous

meſmes & de noſtre eſtre, eſt la iuſte meſure du prix que nous deuons donner au leur. Et dans cette parfaite égalité dans laquelle nous nous fuſſions trouués en l'integrité de la nature, l'eſtre de chacun de nous en particulier euſt eu cet auantage par deſſus celuy de noſtre prochain, qu'il nous euſt eſté plus intime que n'euſt eſté celuy d'autruy, & qu'en ſuitte il nous euſt deu eſtre à proportion plus cher & plus recommandable. Or qui eſt-ce alors qui ſe comparant auec Dieu, ſe fuſt trouué digne de la moindre partie de l'honneur qui luy eſt deu ? Qui doncque eſt-ce pareillement qui euſt peu ſe laiſſer aller à en détacher le moindre rayon, pour le deferer à qui que c'euſt eſté d'entre les hommes ? Et ſi ce ſont les Anges qui s'offrent à nos eſprits pour en connoiſtre les qualités, ie veux que leur immortalité, & la pureté de leur intellect, & cet eſtre entierement ſpirituel qui les exempte des affections du corps & des inclinations ſenſuelles, leur donne quelque auantage au deſ-

sus de nostre condition, & semble les approcher vn peu plus prés de l'estre diuin, tant y a qu'il en est d'eux à les comparer auec Dieu, comme de ce que nous disions cy dessus de la comparaison de l'estenduë des corps auec l'immensité des espaces qui sont au delà des bornes du monde. Ils sont quelque chose plus que nous à l'égard de nous : mais à l'égard de Dieu, son infinité nous surpassant également, les reduit tellemẽt à nostre proportion, qu'vn entendement bien fait n'y remarque plus de difference. Et certes il ne seroit pas raisonnable que nous eussions meilleure opinion d'eux qu'ils en ont d'eux mesmes. Or nous sont ils representés en l'Ecriture comme ayans six ailes ; de deux desquelles ils volent à l'execution des commandemens de leur createur, de qui par ce moyen ils se reconnoissent seruiteurs: de deux autres ils couurent leurs visages, dautant qu'ils ne peuuent soustenir l'éclat de sa Maiesté : & de deux autres ils couurent leurs pieds, comme s'ils auoient peur que

ſes yeux n'y apperçoiuent quelque impureté qui les rende en quelque façon indignes de ſa preſence. Que ſi la difference qu'il y a d'vne nature entierement ſpirituelle à celle qui eſt en partie meſlée de corps, donne quelque auantage aux Anges par deſſus les hommes, l'empire dont Dieu nous auoit gratifiés ſur toutes les choſes ſenſibles, & dans lequel il auoit mis la portraiture de ſon infinie autorité, nous euſt recompenſés de telle façon, que tant s'en faut que nous euſſions eu à nous plaindre de l'inegalité de noſtre condition, qu'elle eſtoit pluſtoſt capable de leur donner de l'enuie. Ie conclus donc que la communication que les hommes euſſent euë auec les Anges, euſt eſté pleine de reſpect : & que la conuerſation qu'ils euſſent euë entr'eux, euſt eſté toute confite en charité ; mais que tout cela euſt eſté infiniment inferieur à cette veneration dont ils euſſent honoré la Diuinité, cõme eſtant l'vnique obiet du Culte religieux de leurs conſciences.

CONSIDERATION
de ce que la Nature enseignoit de Dieu à l'égard de son estre spirituel & inuisible, & du deuoir de pieté qui en resultoit.

DE la consideration precedente l'homme a deu passer incontinent à vne autre. Tout ce qu'il auoit deuant les yeux estoit corporel, & luy mesme estoit tel quant à vne partie de son estre. Outre cela, les facultés dont il se seruoit à la contemplation des choses de l'Vniuers, estoyent ou corporelles, comme les sens & la fantaisie, ou tellement alliées auec elles qu'il n'y passoit du tout rien que par les organes du corps. De sorte qu'il auoit cette inclination naturelle de ne se rien figurer qui ne fust corporel pareillement, iusques à ce que par vne plus attentiue application de son esprit sur les obiets, il s'aduisast

d'abstraire & de separer le spirituel d'auec le corporel, & de s'éleuer des choses sensibles à l'intelligence de celles qui ne le sont pas. Neantmoins, quelle que fust son inclination à se figurer des corps, tant y a que quand il est venu à considerer la Diuinité par le discours de la Raison, il en a deu necessairement auoir des pensées fort differentes de celles des choses materielles. Car son infinité premierement ne s'accorde point auec la condition des corps : parce que tout corps est materiel, & que toute matiere qui a quelque estre veritablement existent, est indubitablement terminée. Et bien que si par la force de l'imagination on se vouloit figurer quelque idée de la Diuinité, cet attachement que nos facultés ont au corps, la nous feroit conceuoir sous l'image d'vn air subtil & delié, épandu dans toutes les regions où nous nous imaginons qu'il y peut auoir des espaces, si est-ce que quand nous rappellerions cette conception à l'examen de la Raison, nous la condamne-

rions incontinent par cette consideration, que tout air pour subtil & delié qu'il soit est vn corps, & que tout corps est enfermé dans l'enceinte de quelques bornes.

Apres cela, il ne pouuoit douter que Dieu ne fust vn merueilleux Entendement: car la sageſſe qui paroist en la constitution du monde, le monstre ainsi; & puis que l'homme, qui est l'ouurage de Dieu, en a, il faut bien qu'il y en ait vn beaucoup plus excellent dans la cause à laquelle il doit son estre. Or d'eux mesmes les corps ne sont pas capables d'entendement: parce que l'entendement doit comprendre les choses qui n'ont point de corps; & les corps ne sçauroient comprendre les choses qui sont au delà du circuit & de la circonference de leur nature. D'où vient que les bestes, dont toutes les facultés sont corporelles, & qui se meuuent à la rencontre des obiets qui se perçoiuent par les sens, non seulement n'ont aucune connoissance des substances purement intelligibles, mais mesmes

ne s'apperçoiuent du tout point des relations qui ſont dans les ſuiets corporels. C'eſt pourquoy les petis entr'elles ne reſpectẽt point ceux qui les ont engendrés ; les faons de biſche, di-je, les cerfs, ny les poulains les cheuaux, ou les meres meſmes qu'ils tettent : parce qu'ils ne comprennent pas ny quelles ſont ces relations du pere à ce qu'il a engendré, ny quels ſont les deuoirs d'obeyſſance & de reſpect qui viennent en conſequence. Si donc il y a de l'entendement dans vn corps, ou bien il faut qu'il y ſoit logé comme il eſt dans celuy de l'homme, c'eſt à dire, comme vne forme dans ſa matiere, à qui elle donne l'eſtre, & auec laquelle elle ne compoſe qu'vn ſeul & meſme ſujet : ou bien il y doit eſtre comme Ariſtote s'eſt perſuadé qu'il y en auoit d'attachés aux orbes celeſtes pour les mouuoir, comme s'il y auoit quelcun aſſis aupres d'vne rouë, ou enfermé dans ſa capacité, ainſi qu'il ſe void en quelques machines, pour luy donner le mouuement. Or vne telle conception de

la Diuinité ne pouuoit tomber dans vne ame veritablement raisonnable. Car s'il y auoit quelque corps auquel l'Entendement diuin fust attaché de la façon que l'ame est au corps de l'homme, il faudroit que ce fust le Monde. Et de fait il semble que ç'ait esté l'imagination de Pline, quand il a nommé le Monde vn grand Dieu, & de ces Philosophes que Virgile a suiuis quand il a dit, qu'il y a vn Esprit meslé dans le vaste corps de l'vniuers, qui y produit tous ces admirables mouuemens que nous voyons arriuer dans la Nature. Mais la connoissance de la creation du monde, que le premier homme sçauoit auoir eu commencement, & l'infinité de Dieu, que nous auons dit qu'il a connuë, l'empeschoient d'en auoir cette opinion. Celle là, parce qu'en toute l'eternité qui a precedé la creation, Dieu s'estoit passé de ce corps, de sorte qu'il n'y auoit point de raison qu'il s'y attachast en le creant. Celle cy, parce que quelque grand que soit le monde, il est fini. Or entre le

fini & l'infini il n'y a aucune proportion ; de sorte que s'il se fust incorporé auec l'vniuers, comme la forme fait auec la matiere, & l'ame raisonnable auec le corps humain, l'estenduë de la matiere eust esté dans ce composé infiniment excedée par celle de la forme. Ce qui est tout à fait hors des termes d'vne conception raisonnable. Ioignés à cela que nous supposons icy que le monde a esté creé par la main de Dieu; tellemẽt qu'il tient lieu d'effect, dont la Diuinité est la cause. Et la Nature nous apprend qu'en telles sortes d'vnions la forme & la matiere ne font qu'vn sujet, & ne constituent qu'vn mesme estre. Par ce moyen donc la cause sera deuenuë l'effect, & l'effect sera deuenu sa propre cause, contre la disposition de l'ordre naturel des choses. Et veu qu'en telles conionctions, où la forme est comme vne ame qui sépand par tout le corps, la matiere doit estre fournie de certains organes qui seruẽt conuenablement aux diuerses puissances de la forme, & par lesquelles

elle exerce ſes operations, d'où paroiſt-il que le monde ſoit ainſi organiſé, pour ſeruir aux fonctions de la Diuinité? Où reſide ſon intelligence? Où a-t-elle mis le ſiege de ſes appetits? Qui ne void que ſon aſſemblage eſt compoſé de parties qui ne ſont que contiguës les vnes aux autres, comme les pieces d'vne machine dont le vray moteur eſt au dehors, & non continuées d'vn trait, & liées par vn meſme eſprit, qui eſtãt infus par tout, les anime & les viuifie? En fin nous ne voyons point de corps animés qui ne s'entretiennent en leur eſtre par le moyen de l'alimẽt; & plus leur eſtre eſt excellẽt & parfait, plus auſſi eſt ſenſible le beſoin qu'ils ont de nourriture, plus manifeſte le ſoin que la Nature a eu de les pouruoir des organes neceſſaires pour le receuoir & pour s'en ayder, & plus reconnoiſſable l'vtilité qu'ils tirent de ſon vſage. Qui ſont toutes choſes dont nous ne voyons aucune trace dans l'vniuers, ſoit qu'on le conſidere en ſon tout, ou dans les parties qui le compoſent. Sans tirer

maintenant en ligne de conte que les reuolutions des cieux, & les circulations des elemens, & les autres viciſſitudes & mouuemens de la Nature, ſont trop conſtans & trop determinés à vne certaine façon, pour eſtre eſtimés les mouuemẽs d'vn Dieu-animal, tel que cette hypotheſe le conçoit, veu que les mouuemens de tous les animaux ſont non ſeulement moins precis, mais merueilleuſement diuers & ſouuerainement libres.

Si d'autre part il y auoit quelque corps auquel Dieu fuſt attaché, cõme Ariſtote a penſé que châque intelligẽce eſt determinée à l'orbe lequel elle meut, il faudroit que ce fuſt le Monde encore. Or eſt-il bien vray que ce Philoſophe a taſché de monter par les diuers mouuemens du mõde à la conuoiſſance d'vn premier moteur, eſtimant que les elemens meuuent les corps compoſés, & les cieux les elemens, & les intelligences les cieux, & que Dieu inſpire la vertu de mouuoir aux intelligences meſmes. Mais il l'éleue ainſi au deſſus de tous les

corps, & ne le lie pas à aucun d'eux ; comme vn Ixion à sa rouë. Et quand il l'auroit fait, son opinion seroit importune & bizarre. Car Dieu estant infini, & par consequent present par tout, il n'est pas besoin qu'il se lie au monde pour le mouuoir, puis qu'il l'embrasse, & qu'il le penetre de toutes parts, & qu'il peut également & immediatement agir en chacune de ses parties. Et au fonds, comme la sphere n'est pas l'intelligence qui la remuë, & ne fait aucune partie de son estre, mais luy est de beaucoup inferieure, & est assuiettie à son action, le monde ne seroit pas non plus la Diuinité quand elle le remuëroit ainsi, & ne pourroit pas constituer aucune partie de sa nature. De sorte que l'homme deuroit toûjours faire abstraction de l'idée de la Diuinité d'auec le corps auquel elle inspireroit le mouuement, & la considerer comme vne chose purement spirituelle. Mais l'homme en son integrité auoit l'entendement trop illuminé, pour ne reconnoistre pas ce que

nous

nous auons cy dessus posé de la Diuinité, c'est qu'estant infinie & en essence & en vertus, elle est tellement la cause de toutes choses, qu'elle n'a du tout rien de semblable auec les creatures visibles & materielles, ny mesmes de proportionné auec les immaterielles, & inuisibles, quelles qu'elles soyent. Il eust donc aisément apperceu qu'il resulte de là necessairement qu'il n'est ny possible ny permis de le representer comme on represente les corps, soit par les ouurages de la main, ou par les imaginations de la fantaisie. Car ou bien l'image qu'on en formeroit, seroit pour representer son estre mesme: ce qui ne se peut, puis qu'elle est spirituelle, & qu'entre ce qui est spirituel & ce qui est corporel il n'y peut auoir de ressemblance ny de rapport. Ou bien ce seroit à intention de representer ses proprietés ou ses actions par le mystere de quelque embleme; comme on designe la vistesse des Anges par des ailes, & les vertus morales par des semblances de belles femmes, les

vnes auec vne espée en la main les autres auec vne balance, & les autres auec quelque autre caractere de leur difference: ce qu'il n'est pas permis d'essayer en ce qui est de la Diuinité, dautant que c'est ramener ses proprietés qui sont infinies, à la proportion des choses qui ne le sont pas. De la celerité des Anges à la vistesse des oiseaux, quelque inegalité qu'il y ait, il y a quelque proportion pourtant, puis que les vns & les autres mettent quelque espace de temps, pour petit que vous le vous imaginiés, à trauerser vn grand & considerable interualle. Car le passage des Anges du plus haut des cieux en la terre, ne se fait pas en vn instant, puis que ce sont des substances terminées en leur estenduë, & desquelles on ne peut pas dire qu'elles soyent en vn lieu au mesme moment indiuisible quelles sont presentes en vn autre. Tellement qu'il n'y a point de danger de faire seruir l'idée de la vistesse du vol des oiseaux, que l'on exprime par les ailes lesquelles en sont l'instru-

ment, à la description symbolique du mouuement de ces Esprits. Quant à ce qui est des Vertus morales, la conception de leur essence ne passant pas nostre capacité, puis que nous sçauons que ce sont des habitudes raisonnables qui prennent leurs formes & leurs differences de certains obiets qui nous sont connus, & des diuerses relations & circonstances sous lesquelles on les cõsidere, nous pouuons bien obseruer les rapports quelles ont auec les choses corporelles, & les mesurer d'vne mesure commune qui en marque les proportions. Tellement que rien n'empesche non plus que nous ne nous seruions de l'idée de la modestie & de la beauté d'vne femme, pour crayonner en quelque sorte l'excellence de la vertu à la regarder en general; & de la figure d'vne balance, qui est l'instrument dont on égale les poids des choses, pour signifier l'exactitude auec laquelle la droite raison d'vn homme iuste balance les actions & les recompenses, ou l'estimation des choses qui sont dans

le commerce du monde, pour les reduire à l'égalité. Mais parce qu'il n'y peut rien auoir entre les choſes corporelles qui ne ſoit fini, & qu'au contraire il n'y peut rien auoir en Dieu qui ne ſoit infini abſolument, il ne peut eſtre par quelque raiſon que ce ſoit, ramené à la ſimilitude des corps, qu'il ne ſoit auſſi ramené à leur proportion; ce qui eſt vn deſ-honneur à ſa gloire. Et puis que nous ne peignons les choſes ſpirituelles, ſinon parce qu'en connoiſſant leur nature, & comprenant leurs proprietés, nous pouuons iuger des rapports qu'elles ont auec les corporelles ſous les emblemes deſquelles nous les nous repreſentons, ou bien il faut que nous ayons cette preſomption de nous meſmes que nous comprenons la Diuinité, ce qui eſt inſupportable dans la creature; ou bien ſi nous la voulons portraire, nous commettons vn attentat auſſi déraiſonnable en luy meſme, puis que nous recõnoiſſons que nous ne la comprenons pas, qu'il eſt iniurieux à ſa Maieſté. Et certes ce n'eſt

pas sans quelque bonne raison que l'Escriture nous rapportant l'histoire de la creation de l'homme, nous dit bien que Dieu a parlé à luy, mais ne nous fait aucune mention qu'il luy soit visiblement apparu sous quelque figure corporelle. Car quant à la voix, Dieu la pouuoit former en l'air, sans donner occasion à l'homme de se rien figurer en luy qui fust corporel; & mesmes en parlant, & toutesfois n'apparoissant pas, il luy donnoit sujet de penser qu'il estoit inuisible quant à luy, & que s'il faisoit ouïr vne voix, c'estoit parce qu'autrement il n'eust pas peu commodément auoir communication auec l'homme. Au lieu que s'il se fust presenté en quelque figure visible, & principalement en l'humaine, il eust peu luy mettre quelques idées incommodes dans l'esprit, dont il ne se fust point défait qu'à force de raisonnement. Mais à la verité depuis le peché il s'est assés souuent apparu de cette façon, parce qu'encore qu'il ne vouluſt pas qu'on creust qu'en son essence il fust corpo-

rel, il iugeoit neãtmoins expedient de faire voir quelques presages, & dõner quelques pressentimens de cette diuine incarnation qu'il a depuis reuelée. C'est donc par vne excellente raison qu'apres auoir donné le commandement qui défend d'auoir d'autres Dieux deuant luy, il a fait suiure immediatement en sa Loy la seuere prohibition de le representer corporellement, sous quelque figure que que ce puisse estre. Et ce que dans les Prophetes il découure tant d'indignation contre ceux qui en vsent autrement, ce n'est pas pour s'accommoder ou à quelques peuples, ou à quelques temps, ny pour seruir à quelque Dispensation particuliere ; c'est pour nous donner vne declaration de sa volonté, laquelle soit inuariable en tous lieux & en tous temps, dautant qu'elle est fondée dans la nature immuable de son estre.

CONSIDERATION

de ce que la Nature enſeignoit de Dieu au commencement, à l'égard de ſa Prouidence; & de l'inſtruction que l'homme en deuoit tirer pour la Pieté.

APres auoir ainſi connu qu'il n'y a qu'vn Dieu, & qu'il eſt d'vne nature toute diſſemblable de la condition des corps, la plus proche conſideration à laquelle l'homme a deu paſſer, eſt celle de ſa Prouidence. Car deux choſes l'y conduiſoyent manifeſtemẽt. L'vne eſt que Dieu, comme nous auons dit, eſt vn entendement infini, qui quand il auroit trouué le Monde produit par la vertu de quelque autre cauſe que par la puiſſance de ſa main, ſeroit d'vn coſté porté de ſon inclination, & de l'autre autoriſé par ſa naturelle dignité, à en prendre le gouuernement, pour empeſcher que le deſordre ne s'y miſt,

& par le desordre la ruine autrement ineuitable. Car dans le monde il y a trois choses : La matiere ; les formes particulieres de châque creature; & l'assemblage d'elles toutes, qui luy donne le nom de Monde, à cause de son ordre & de son ornement, & le tiltre d'Vniuers, parce qu'il enferme toutes les choses corporelles dans son enceinte. Or ny cet ordre vniuersel de toutes les parties du Monde ne se peut pas entretenir de soy mesme long temps, non plus que les diuerses pieces d'vne Monstre, si quelque ouurier n'y met la main : ny les formes particulieres des choses ne se peuuent pas conseruer dans la dissipation du tout : ny la matiere mesme, parce qu'elle n'a pas son estre de toute eternité, c'est à dire d'elle mesme, comme Platon se l'est figuré, mais qu'elle a eu commencement par l'efficace d'vne cause qui l'a produite, ne se pourroit pas maintenir sans le concours & l'influence de quelque estre plus puissant, qui arreste la propension qu'elle pourroit auoir à son aneantissement. Or si

nous auons regret de voir perir de beaux ouurages, faute d'estre bien entretenus, encore que nous ne les ayons pas faits, quelle auersion doit on penser que l'Entendement diuin deust auoir a la ruine du Monde; sur tout y ayant des creatures raisonnables, comme sont les hommes, qui si elles se maintenoyent en leur integrité, seroyent dignes de sa Prouidence & de son soin, quand il ne les auroit pas formées? L'autre est, que luy mesme auoit creé l'Vniuers, & que son honneur estoit en quelque façon intereſſé, comme ses affectiõs estoyent engagées, à la conseruation de son ouurage. Car il est naturel à toutes causes qui ont quelques sentimens d'affection, d'aymer ardemment leurs productions: & c'est le propre des causes intelligentes de les aimer dautant plus, qu'elles y ont plus déployé de sageſſe, d'industrie, & d'art, & de s'intereſſer dans leur conseruation, cõme en chose qui touche leur gloire: En effet, si, cõme nous l'auõs cy dessus remarqué, la bõté de Dieu a esté capa-

ble de l'inciter à dõner l'eſtre au Mõde à l'heure qu'il ne l'auoit pas, il y auoit bien plus de raiſon de croire que cette meſme bonté le luy conſeruoit apres le luy auoir donné. Parce qu'vne choſe qui n'eſt point, n'eſt pas encore vn obiet d'amour, ny par la conſideration de ſon eſtre, ny par celle d'aucunes qualités ou proprietés dont il ſoit accompagné. Ainſi cette bonté de Dieu qui s'eſt déployée en la creation du monde, n'a point eu de cauſe hors d'elle meſme qui l'ait induite à agir : c'eſt de ſon pur & ſimple mouuement qu'elle s'y eſt portée. Au lieu qu'vne choſe qui eſt, & qui outre l'eſtre a des qualités recommandables, comme le Monde en auoit en ſon integrité, eſt vn obiet de dilection, qui a en ſoy meſme quelques attraits capables d'émouuoir cette bonté, & de l'attirer à le maintenir, en le ſouſtenant par la meſme vertu qui l'a premierement creé, & en le gouuernant par ſa Prouidence.

Or parce que le Monde eſtoit ſon ouurage en toutes ſes parties, il n'y

en a eu aucune sur qui le soin de cette Prouidence n'ait deu s'étendre, pour conseruer l'estre aux choses qui sont, entretenir les especes de celles qui viuent, fournir à celles qui sont doüées de sentiment des forces pour leurs fonctions, presider sur le meslange des elemens & sur la composition des corps, regir les alterations & les circulations des elemens, gouuerner les mouuemens des cieux, animer & viuifier toutes les parties de la Nature. Mais parce que l'homme estoit la plus excellente creature dont le monde fust composé, & celle à laquelle toutes les autres aboutissoyẽt en quelque sorte comme à leur fin, l'homme a deu auoir cette opinion de la Diuinité, que c'estoit principalement & sur luy & pour luy que s'exerceroit cette Prouidence. Et de fait, si ce que disent les Philosophes est veritable, que le rapport qu'a la cõseruation des choses à leur creation, est comme celuy de la ligne à vn point, c'est à sçauoir que c'est comme vn flux & vne continuation de l'action par laquelle

les choſes ont eſté premierement creées, de meſmes que la ſageſſe, & la puiſſance, & la bonté de la Diuinité, ſe ſont déployées d'vne façon plus ſignalée en la formation des eſtres les plus excellens, il eſt conuenable qu'elles ſe manifeſtent auec vn ſoin extraordinaire en leur adminiſtration & en leur conduite. De ſorte qu'en toutes les autres parties du Monde l'homme a deu reconnoiſtre cette Prouidence, & la conſiderer auec reſpect : mais à ſon égard propre, & en ce qui le concernoit, outre le reſpect qu'il luy deuoit, il l'a deu conſiderer auec reſſentiment d'vne particuliere obligation, parce quelle auoit pour luy des ſoins plus particuliers, & des affections plus tendres. Cela donc, quand il fuſt demeuré tout ſeul, le deuoit obliger à n'auoir point d'autres penſées de la Diuinité, ny de la bonté, iuſtice, & ſapience de ſa conduite, ſinon pleines d'honneur & de reuerence. Mais il n'eſtoit pas creé pour demeurer ſeul. Il deuoit premierement eſtre conioint par ma-

riage auec vne femme : ce qui eſt la premiere ſocieté, & le fondement de toutes les autres. Puis apres, il deuoit auoir des enfans, & compoſer ainſi vne meſme famille auec eux, de laquelle il ſeroit le chef : ce qui eſt la premiere production de l'alliance du mariage, & le modelle de toutes les autres ſocietés. En fin, ces enfans là deuoyent auoir d'autres enfans, & compoſer auſſi à part leurs familles auec eux : ce qui ſeparant les familles des enfans, tant les vnes d'auec les autres, que d'auec celles du Pere quant à l'habitation, & neantmoins conſeruant communion & ſocieté auec elles quant aux vſages de la vie & à la conuerſation, faiſoit vne eſpece de police naturelle. Et ſi nous nous figurons que le monde euſt ſubſiſté long temps en cet eſtat, il faudra pareillement conceuoir que ces polices ſe fuſſent beaucoup multipliées. Or l'inſtrument de la conuerſation & de l'vſage de toutes ces ſocietés, eſt la parole. C'eſt par ce moyen là que le mary & la femme communiquent

entre eux : c'eſt parce moyen là que le pere communique auec ſes enfans, & les enfans auec leur pere : c'eſt enfin parce moyen là que les familles qui ſe ſont ſeparées les vnes des autres, comme de petites colonies, qui s'épandent en diuerſes regions, communiquent entr'elles reſpectiuement, & entretiennent la communion que la diuerſité d'habitation auroit autrement abolie. Et quand ie dis la parole, i'entens celle qui explique la verité, & qui eſt l'inſtrument & l'interprete de la bonne foy, ſans laquelle il n'y peut auoir de ſocieté entre les hommes. Car la parole ſert dans la ſocieté à grande quantité de choſes, mais principalement à trois. L'vne concerne le témoignage qui regarde les choſes paſſées, & qui ſert aux Iuges & aux Magiſtrats à fonder leurs iugemens. L'autre touche l'eſtat des choſes preſentes, & ſert aux perſonnes tant publiques que particulieres, à former leurs reſolutions & leurs deſſeins. La troiſieſme regarde les promeſſes pour l'auenir, &

ſert à eſtablir les conuentions & les contracts que les hommes font entr'eux. Si donc la verité & la bonne foy ne regne dans les témoignages, les iugemens, dont la droiture eſt ordinairement fondée ſur la depoſition des témoins, ſeront entierement peruertis. Si elle ne regne dans les rapports ſur leſquels chacun eſtablit ſes deliberations, les conſultations ſe feront à contreſens, & les affaires du public, & celles des particuliers ſeront renuerſées. Enfin, ſi elle ne regne dans les promeſſes & dans les conuentions, tout commerce ſera incontinent banni de la terre. Or là où ces choſes n'auront point de lieu, qu'elle ſocieté ſe peut conſeruer entre les hommes? Parce donc que la corruption laquelle eſt arriuée au monde, a donné aux hommes de grandes inclinations à tromper & à mentir, leur parole eſtant deuenuë ſuſpecte, parce qu'on ſe défie de leur bonne foy, il a falu trouuer quelque moyen de la rendre ferme & inuariable. Et ce moyen là c'eſt que les

hommes estans imbus de cette naturelle notion que la Prouidence de Dieu gouuerne tout l'vniuers, & que la principale partie de cette Prouidence consiste non pas seulement à conseruer le genre humain, mais aussi à punir le vice & à recompenser la vertu, à maintenir la verité, & à manifester & confondre le mensonge, Dieu a voulu que cette coustume se soit introduite entre les hommes, d'appeller cette Prouidence auec quelque imprecation, pour la confirmation de leur parole. Car le serment n'est autre chose sinon l'inuocation du nom de Dieu, pour attester de la verité de ce que l'on dit, pour manifester le mensonge à la confusion de celuy qui le prononce, & pour faire tomber ses épouuantables iugemens sur celuy qui employe ce saint nom à faux, & auec intention d'en colorer & d'en couurir ses perfidies. Et c'est vne chose si naturelle & si sainte en elle mesme, dans l'estat où nous nous trouuons maintenant, que Dieu met entre les parties de son ser-

uice

uice la couſtume de iurer par ſon nom en d'importantes occaſions, & que luy meſme pour la confirmation de ſa parole vſe quelquesfois de iurement; mais parce qu'il ne peut iurer par vn plus grand, au lieu que nous iurons par luy, il faut qu'il iure par ſoy meſme. Or eſt-il vray qu'en cette integrité de la Nature, que nous conſiderons maintenant, parce qu'il n'y euſt point eu de ſoupçon de menterie & de tromperie entre les hommes, & que les iugemens qui ſont à cette heure en vſage, ny les contracts que nous faiſons ordinairemẽt entre nous, excepté celuy qui conſiſte au mariage, ny la pluſpart des deliberations dont l'eſtat de la vie dépend, n'euſſent point eſté neceſſaires, & n'euſſent par conſequent point eu de lieu, il n'euſt point eſté beſoin d'appeller Dieu à témoin comme nous faiſons à cette heure, pour eſtre le vangeur du menſonge & le garent de la verité. C'eſt pourquoy cette defenſe, *Tu ne prendras point le nom de l'Eternel ton Dieu en vain*, & cette denonciation; *car*

Dieu ne tiendra point pour innocent celuy qui prendra son nom en vain, qui vient incontinent en ordre apres les deux premiers commandemens de la Loy, a bien sans doute son fondemẽt dans la creance de la Prouidence, dont l'homme deuoit estre profondement imbu au commencement. Mais en ce qui regarde les sermens, elle est accommodée à l'estat present des choses du monde, & à la neceſſité de cette forme de societé que nous auons entre nous depuis le peché. Neantmoins, entant que cette partie de la Loy comprend le commandement de ne parler de Dieu & de sa Prouidence qu'auec respect, & d'auoir toûiours en souueraine veneration & ses vertus & ses voyes, c'est à dire, sa conduite & son administration, c'estoit indubitablement vn deuoir inuiolable de la Nature. Tellement que ç'a esté auec vne singuliere sapience, que Dieu voulant renouueller la Loy de Nature dans ces quatre commandemens qui composent la premiere Table, il y a mis ce precepte icy, qui

ne donne pas seulement aux hommes vne reigle de leurs actions en l'occurrence des sermens, mais vne leçon eternelle de reuerence & de respect enuers la Prouidence de Dieu, qui oblige la creature en quelque estat & sous quelque dispensation qu'elle puisse estre.

CONSIDERATION
de ce que la Nature pouuoit enseigner à l'homme touchant la maniere de seruir Dieu.

LEs trois reflexions que nous venons de faire sur la nature de la Diuinité ; Qu'il n'y a qu'vn Dieu ; Qu'il n'est pas corporel ; Qu'il ne fait rien que sagement & dans toutes les regles d'vne souueraine vertu ; semblent d'abord engendrer plustost dans les esprits des hõmes des conceptions negatiues ; qui défendent ce qui est mauuais, que des mouuemens affir

matifs, qui nous portent à ce qui eſt bon. Et de fait, les commandemens dont ils ont fourni la matiere dans la premiere Table de la Loy, ſont tous conceus en termes prohibitifs, qui interdiſent le mal à l'homme; & non en paroles imperatiues, qui luy ordonnent le bien. Tellement que de primabord il pourroit ſembler que les deuoirs auſquels ces commandemens & ces conceptions nous obligent, conſiſteroyent pluſtoſt à nous abſtenir de faire les choſes qui ſont capables d'offenſer Dieu, que non pas à faire celles qui luy peuuent eſtre agreables. Neantmoins il faut icy cõſiderer attentiuement deux choſes. L'vne eſt, que ces conceptions negatiues en contiennent de poſitiues neceſſairement. Car qui dit qu'il n'y a qu'vn Dieu, dit certainement qu'il y en a vn: qui dit que ce Dieu là n'eſt point corporel, dit auſſi qu'il eſt ſpirituel en ſa nature: & qui dit qu'il ne fait rien qui ne doiue eſtre conſideré auec honneur & reſpect, donne aſſés a entendre qu'il fait des choſes qui

doiuent estre considerées auec reuerence. L'autre est, que l'homme est vn principe destiné à l'exercice des bonnes actions, & non pas à la simple cessation des mauuaises. Car les facultés qu'il a luy ont esté dõnées pour agir, autrement elles seroyent inutiles, & ne seroyent pas des facultés; & s'il n'auoit esté creé que pour s'abstenir d'agir en telles sortes d'operations que sont celles de la pieté & de la vertu, il ne falloit que le priuer ou de vie & de sentiment, comme les cailloux, ou au moins certes de raison, comme la Nature a fait les bestes. Ces trois reflexions donc ont deu obliger l'homme à agir cõformement à la nature de son obiet & de ses propres puissances. La premiere, à honorer Dieu, & à auoir pour cela toutes les propensions, toute la constance, & toute l'ardeur que requiert l'excellence infinie & la grandeur immense d'vn estre si saint & si glorieux, dont la seule idée doit remplir l'ame de l'homme d'admiration, d'amour, & de reuerence. La seconde,

à l'honorer des mouuemens de l'entendement & de la volonté, c'eſt à dire, des puiſſances les plus pures & les plus ſpirituelles qui ſoyent en luy, dautant que c'eſt vn eſtre purement ſpirituel, & qui n'a rien de meſlé auec la matiere. Car ce que noſtre Seigneur a dit, que *Dieu eſt eſprit, & qu'il aime ceux qui l'adorent en eſprit & en verité*, eſt vne inſtruction tirée des ſources meſmes de la Nature. La troiſieme, à penſer de ſa Prouidence auec reſſentiment & veneration, & où les occaſions s'en preſenteroyent, à en parler en termes qui euſſent vn parfait rapport auec cette interieure diſpoſition de ſa conſcience. Et cela ſe prouue aſſés de ſoy meſme ſans autre raiſonnement.

Mais bien que cela ſoit ſans doute quelque choſe de beau & de grand, la Nature pourtant exigeoit encore de luy quelque perfection dauantage. Ie viens de dire qu'il a deu parler de la Prouidence de Dieu où les occaſions s'en preſentoyent, & où la rencontre

des obiets, & des circonſtances dont ils eſtoyent accompagnés, attiroit & obligeoit ſes puiſſances à leurs operations; i'adiouſte icy qu'il en a deu chercher les occaſions, s'il ſe vouloit ſuffiſamment acquitter du deuoir d'vne creature vrayement raiſonnable. Car d'vn coſté la Diuinité le meritoit ainſi, ſoit que vous ayés égard à ſa naturelle excellence, ſoit que vous regardiés aux étroittes & incomparables obligations que l'homme luy auoit en cet eſtat là: & de l'autre, c'eſt la nature de l'amour, & des vifs & profonds reſſentimens de gratitude apres des bienfaits receus, que de prẽdre plaiſir à parler de ceux qu'on aime, & de faire ſouuent mention de ceux par qui on a eſté obligé. Et comme l'affectation du ſilence en telles choſes, eſt vne marque indubitable ou d'orgueil, ou d'ingratitude, ou meſmes de tous les deux; la froideur & la lenteur, quand il n'y auroit point d'affectation, eſt le caractere d'vn eſprit peu reconnoiſſant & peu ſenſible. Or ces occaſions de parler

de Dieu & de la conduite de sa Prouidence, deuoyent estre ou particulieres, ou publiques. Et pour ce qui est des particulieres, ie n'ay rien a en dire de precis, parce que le iugement de toutes telles occasions depend des circonstãces des personnes, des lieux, & des temps, qui bien qu'elles n'eussent pas esté si diuerses dans l'integrité de la Nature, comme elles sont maintenant, n'eussent pas laissé de deuoir estre considerées auec circonspection, pour administrer ses actions auec prudence. Car il y a cette difference entre les preceptes de la loy de Dieu, qui commandent, & ceux qui defendent quelque chose, que de ceux-cy l'obseruation est vniuerselle en tous lieux, & en tous temps, & en toutes occasions; au lieu que de ceux là elle est restrainte & limitée par la varieté des circonstances. Quoy que ce soit ne doit obliger vn homme, en quelque estat qu'il se rencontre, à adorer autre que Dieu: mais il y a telle necessité dans la Nature, comme, pour exemple, celle de dormir, qui empes-

che qu'on ne le puisse toûjours adorer actuellement, le sommeil, quand il est necessaire, arrestant les fonctions & les operations de nos facultés sans blasme. Adioustés à cela que nos facultés peuuent sans se deteriorer, cesser eternellement de faire vne mauuaise action : au lieu qu'au contraire elles ne peuuent pas fournir à en produire eternellement d'également bonnes. Car la cessation de l'action est vn repos, dans lequel la faculté ne trauaille point ; au lieu qu'elle fait quelque effort en son operation, par où elle se lasse auec le temps, & vse elle mesme ses organes. Et veu que nous auõs dit qu'en l'adoration actuelle de la Diuinité, il faut que l'entendement de l'homme s'estende de toute sa puissance, &, s'il se pouuoit, au delà, pour essayer d'égaler la grandeur de son obiet, qu'il n'egalera iamais pourtant ; comment se pourroit il tenir perpetuellement tendu, sans estre obligé de ployer quelquesfois, ou mesmes auec le temps de succomber & de se rompre ? Enfin, Dieu

auoit donné à l'homme vne vie laquelle il deuoit partager à diuerſes choſes ſelon diuers temps. Autre eſtoit pour luy le temps de dormir, & autre celuy de veiller : autre celuy de vacquer à la conſideration, & poſſible à quelque culture de la terre, & autre celuy de s'adonner à la contemplation des cieux ; & autre enfin celuy de s'éleuer par là iuſques à la connoiſſance de l'auteur des cieux meſmes. Ne pouuant donc pas ſe donner à tant de choſes tout à la fois, il falloit qu'il diſtribuaſt l'application de ſon eſprit tantoſt à l'vne tantoſt à l'autre. Et ne faut pas douter qu'il n'euſt parfaitement bien iugé des momens & des occaſions ſelon l'excellente lumiere de ſon entendement, qui n'euſt point eſté offuſqué de paſſions & de preiugés, ny embaraſſé des difficultés qui ſe rencontrent à cette heure dans la pluſpart des occurrences.

Pour ce qui eſt des occaſions publiques, l'homme, comme i'ay deſia dit, eſt né pour la ſocieté, & il a vne naturelle auerſion à la vie ſolitaire. Et

que ce soit vn instinct de la Nature, & vne institution de Dieu, il en appert en ce que Dieu luy a donné l'vsage de la parole. Car posé le cas que l'hõme n'eust point besoin de l'homme pour ce qui est des choses necessaires à la vie & à sa conseruation; (comme sans doute en l'integrité de la Nature ces besoins n'eussent esté ny en si grand nombre, ny si ordinaires, ny si pressans qu'ils sont maintenant;) de sorte qu'il peust viure tout seul, vacquant à la contemplation des choses, sans commerce auec personne, & sans conuersation; cette faculté de parler laquelle il sentiroit en soy, luy deuroit donner de l'inclination à chercher de la compagnie. Parce que la solitude la luy rendroit inutile, & Dieu n'a point donné à l'homme vne si excellente faculté pour neant. Et s'il s'est rencontré quelcun qui ayant esté ietté par la tempeste dans vne isle tout à fait deserte, & vescu là quinze ou vingt ans sans communication, ait eu quelque repugnance à retourner dans la con-

uerſation des hommes, quand Dieu luy en a fait trouuer l'opportunité, c'eſt qu'vne telle ſorte de vie continuée ainſi long temps, luy auoit émouſſé les ſentimens de la nature, qu'il a fallu réueiller & comme aiguiſer tout de nouueau. Or la ſocieté ne conſiſte pas ſeulement en la communication qu'on peut auoir auec vn ou deux, ny meſmes auec pluſieurs ſeparément : elle conſiſte à auoir communication auec vne multitude conioin-tement, autant que cela ſe peut faire ſans confuſion & ſans deſordre. De fait, ſi la pluſpart des oiſeaux volent par bandes, & ſi la pluſpart des beſtes vont par troupeaux, ſeulement par cet inſtinct que chacun aime la compagnie de ſon ſemblable, quoy que la nature ne leur ait donné ny la parole ny la raiſon ; que deuons nous iuger de la nature des hommes & de leurs inclinations, eu égard & à la parole & à la raiſon, dont l'vne connoiſt incomparablement plus parfaitement la reſſemblance qui eſt entre eux, que ne peuuent faire les ani-

maux, & l'autre est vn instrument incomparablement plus propre pour former & pour entretenir cette societé, que les voix confuses & les sons inarticulés, soit des oiseaux, soit des bestes ?

Les hommes donques eussent deu chercher les moyens de se trouuer plusieurs ensemble, pour communiquer entr'eux de la Prouidence de Dieu & de ses vertus, & pour le faire commodément, il eust fallu necessairement qu'ils eussent eu des iours déterminés pour cela, & des heures assignées. Car autrement, s'il n'y eust eu quelque signal capable d'estre entendu par ceux qui deuoyent lier & entretenir cette societé, il n'y eust point eu d'ordre ny de regle pour la conuocation de ces assemblées. Or quel eust esté le temps de ces assignations, & à quels circuits de iours ils les eussent determinées, c'est chose qu'il n'est pas aisé de deuiner par la simple consideration des principes de la Nature. Le quatrieme commandement de la Loy les definit à la reuo-

lution de sept en sept iours, & ordonne pour cette solemnité le dernier iour de la semaine : mais on en peut alleguer diuerses raisons qui ne pouuoyent tomber dans l'esprit du premier homme, quand bien il seroit demeuré dans l'integrité de son origine. Car on y obserue la consideration que Dieu y auoit faite du repos des animaux & des seruiteurs ; & celle mesmes de la relasche qui est necessaire aux hommes libres dans leurs operations manuelles : ioint la relation que cela pouuoit auoir à quelques ceremonies de la Loy, auecque les autres choses de cette sorte, qui pourront estre touchées ailleurs ; qui sont toutes raisons dont aucune ne pouuoit monter en l'entendement du premier homme. L'exemple de Dieu, dont il est fait mention dans ce commandement, en ce qu'il crea le monde en six iours, & qu'il se reposa au septieme, deuoit bien donner en cela quelque lumiere à son raisonnement, & determiner sa volonté. Mais l'homme mesme ayant esté formé comme il

fut, le sixieme & dernier iour de la creatiõ, si Dieu ne luy eust en quelque reuelation particuliere donné connoissance de la dispensation dont il y auoit vsé, il luy estoit impossible de la deuiner; & peut estre qu'il se fust plustost imaginé que toutes choses auoyẽt esté creées en vne iournée. Quelques vns ont fait icy de gentilles speculations sur le nombre des Planetes, & sur l'admirable rencontre de la domination qu'on se persuade qu'elles ont sur les diuerses heures du iour. Car ils disent que si on diuise, comme on fait communément, les heures de chaque iour en vingt & quatre, & que l'on se figure que Saturne, qui est la Planete la plus haute, & qui a donné le nom au Samedy, domine sur la premiere heure de ce iour là, & Iupiter sur la seconde, & Mars sur la troisieme, & ainsi consecutiuement iusques à la Lune, selon la situatiõ qu'on leur donne d'ordinaire dans la Sphere; puis apres qu'on reprenne cette circulation par où on auoit commencé; la Planete du Soleil ne manquera pas de

venir à dominer sur la premiere heure du Dimanche, qui est celuy qu'on appelloit autresfois le iour du Soleil. Et si en continuant à conter de la façon on assigne à Venus la domination de l'heure suiuante, & à Mercure celle de la troisieme, & à la Lune celle de la quatrieme, retournant à Saturne, puis descendant & remontant par la mesme gradation, la Lune ne manquera pas non plus de se rencontrer à dominer sur la premiere heure du troisieme iour, qu'on appelle Lundy à cause d'elle. Ce qui estant ainsi poursuiui, l'on viendra par les mesmes regles à la fin du septieme iour, qui se trouuera celuy qu'on a nommé Vẽdredy à l'occasion de Venus, & alors Saturne reprendra la seigneurie de la premiere heure du iour suiuant, pour recommencer vne autre semaine par le mesme ordre. C'est sur cela principalement que se fondent ceux qui croyent que le nombre septenaire a esté determiné par la Nature, pour donner le iuste tour à cette reuolutiõ des temps, dans le

le circuit desquels ces assemblées ont deu estre conuoquées. Mais outre que plusieurs doutent que le premier homme ait eu vne connoissance si exacte de l'Astronomie, qu'il peust faire ainsi d'abord toutes ces speculations sur le nombre des Planetes & sur leur situation, la diuision des iours en vingt & quatre heures ne semble pas estre précisément de l'institution de la Nature. Quand on n'en auroit ordonné que seize, pour en donner quatre à chaque quartier du iour, le Soleil, comme ie pense, n'en seroit pas moins bien allé : & si cette rencontre de la domination des Planetes sur les diuerses heures du iour ne s'y trouuoit pas, peut estre s'y en trouueroit-il quelque autre qui ne seroit pas moins agreable. Quant à l'obseruation qu'on fait que le nombre de sept en l'Ecriture est ordinairement employé pour signifier quelque perfection, c'est chose qui comme d'vn costé elle ne se peut pas nier, aussi de l'autre n'eust-elle pas peu aider aux connoissances du premier homme ny

de ſes deſcendans, s'ils euſſent perſiſté en integrité. Car l'Eſcriture n'eſt venuë quà l'occaſion du peché, & encore long-temps depuis. Et pour ce qui eſt du ſeptenaire meſme, à le conſiderer en ſoy, ie ne doute pas qu'auec le temps les hommes n'euſſent pris plaiſir à la connoiſſance de l'Arithmetique, comme à celle des autres belles ſciences, & qu'ils n'euſſent fait diuerſes ſpeculations ſur les rencontres des nombres, ſur leur parité ou imparité, ſur les proportions de leurs parties, ſur la perfection ou imperfection qui en reſulte, & ſur les autres choſes de cette nature, dont à cette heure ont fait eſtime entre les Mathematiciens. Mais ie ne ſçay ſi ce n'euſt point eſté pluſtoſt vn ieu & vne recreation innocente de leurs eſprits, que non pas vne conſideration aſſés ſerieuſe, pour y fonder des reſolutions & des eſtabliſſemens ſi graues que ſont ceux qui regardent la Pieté enuers Dieu. Et quand nous nous perſuaderions qu'ils n'en euſſent pas moins fait de cas que Platon & Plu-

tarque, & quelques autres, en ce qui eſt de la creation du Monde & de la formation de l'Ame, où ils ont donné l'eſſor à la ſubtilité de leurs eſprits, encore n'eſt il pas dit que le nombre de ſept leur euſt paru plus digne d'eſtre obſerué que les autres. Et ie ne ſçay ſi ce que Dieu l'a employé dans les liures de l'Ecriture pour deſigner la perfection, ne vient point de ce que le nombre de ſix eſtant eſtimé parfait en cela, que ſi vous le diuiſés par deux, & ſi vous le diuiſés par trois, qui ſont les premiers de tous les nombres, & ſi vous mettés enſemble ces deux premiers de tous les nombres auec l'vnité, qui en eſt la ſource & la racine, comme dit l'Arithmetique de Pſellus, trois deux, & deux trois, & vn auec deux & trois, feront toûiours également ſix; il y a vne vnité de plus dans le ſeptenaire. Comme ſi Dieu nous auoit voulu donner à entendre, que quelque choſe qu'il faſſe, ou quelque ceremonie qu'il inſtituë, nos entendemens ſont bien capables d'y obſeruer de la iuſteſſe & de la

proportion, mais qu'il y a toûiours quelque choſe au delà de la ſapience & de la raiſon de l'obſeruation & connoiſſance de laquelle noſtre entendement eſt capable.

I'eſtime donc que la Nature des choſes meſmes n'ayant point preciſément determiné le temps auquel les hommes pourroyẽt celebrer ces congregations, Dieu l'a voulu determiner par vne reuelation aucunement ſurnaturelle. C'eſt qu'ayant pour de bonnes raiſons, & qui ne concernent pas le propos de maintenant, voulu créer le monde en ſix iours, & dõner le ſeptieſme à la contemplation de ſes ouurages, il a declaré à l'homme qu'il en auoit ainſi vſé, & luy a donné moyen de tirer de là l'inſtruction de ce qu'il auoit à faire. Car puis qu'il eſtoit de ſon deuoir de donner dans vne certaine reuolution de temps vn certain iour particulier pour ces exercices de pieté, qu'y auoit il de plus raiſonnable ſinon qu'il imitaſt ſon Createur, & qu'autant comme il le pourroit, il profitaſt de ſon exemple?

Dieu donques ayant donné le septiéme iour à la contemplation de ses ouurages en repos, l'homme a deu faire cesser toutes ses ocupations en ce iour là, afin de vacquer à la consideration de l'vniuers, & à la commemoration des bienfaits qu'il auoit receus de Dieu : pour connoistre de plus en plus ses vertus, pour s'acquitter de ses deuoirs enuers luy, & pour communiquer à son prochain, ou pour receuoir de luy, les connoissances qui se pourroyent recueillir de cette contemplation, selon que l'aage luy en donnoit l'auãtage & le moyen, ou qu'au contraire elle luy rendoit l'aide & l'instruction des plus auancés ou fort vtile, ou necessaire.

SVITE DES CONSIDERATIONS precedentes.

QVelle eust esté la façon ou d'enseigner, ou de receuoir les enseignemens, quels les exercices de

pieté qu'on euſt pratiqués en ces congregations, quelle l'economie de tout ce ſeruice diuin dans l'integrité de la Nature, c'eſt choſe dans la recherche & dans la deciſion de laquelle ie ne veux nullement m'engager. En partie parce qu'elle eſt ou difficile, ou impoſſible à expliquer nettement; en partie auſſi parce que cela n'eſt point neceſſaire à mon deſſein, qui eſt de former vn homme de bien. Car ce que i'ay dit iuſqu'icy des deuoirs de l'homme en ſon integrité, eſt demeuré dans toutes les diſpenſations ſous leſquelles il a paſſé, & il en a peu recueillir des inſtructions pour la pieté & pour la vertu en tous les ſiecles. Mais quant à examiner dauantage la choſe dans ſes particularités, c'eſt ce dont en l'eſtat auquel nous ſommes maintenant il n'eſt pas ſi clair ſi nous pourrions tirer grand vſage. Ces congregations ſe font principalement pour trois choſes. L'vne eſt pour donner & pour receuoir les enſeignemens touchant les deuoirs de pieté: l'autre, de rendre graces à

Dieu pour les biens qu'il nous a communiqués : & la troisieme, de le prier qu'il luy plaise de nous fournir ce qui nous est necessaire. Pour ce qui est de la derniere, dautant qu'elle est destinée a obtenir de Dieu les biens que nous n'auons pas, ou qu'il nous deliure des maux desquels nous sommes pressés, il ne semble pas qu'elle ait de lieu dans l'estat de la parfaite felicité, puis que la parfaite felicité abonde en toutes sortes de biens, & est exempte de toutes sortes de maux : c'est pourquoy l'on croit entre les Theologiens que l'on ne priera point dans la vie celeste. Neantmoins, il y a cette difference entre la beatitude du Ciel, & celle du premier homme en Eden, que celle là est imperissable & incorruptible de soy, au lieu que celle cy estoit muable. De sorte que si le premier homme n'auoit rien à souhaitter pour l'augmentatiõ de sa felicité, au moins en pouuoit-il desirer la conseruation ; ce qui semble estre la matiere d'vne priere. Mais il y a icy deux choses à considerer. L'vne, que cette partie

de la felicité qui consiste en la iouïs-sance de ce que i'ay nommé le bien physique, dépend necessairement de la possession du bien moral: tellement que si vn homme n'est vertueux, il n'est pas conuenable à la raison qu'il soit autre que miserable. Si donc Adam a peu demander à Dieu la con-seruation de sa felicité, il a deu pre-mierement demander la perseuerance de sa saintetè, sans quoy Dieu ne luy pouuoit accorder la continuation de son bien estre. L'autre est, que l'hom-me auoit esté creé parfaitement saint, mais dans l'estat de la Nature pourtãt, & par consequent muable. Car ce qu'on appelle la Nature, & la condi-tion de la mutabilité, sont choses ab-solument inseparables. Si donc l'hom-me a peu demander à Dieu la perse-uerance inuincible en l'estat de sa saintetè, de sorte qu'il fust entiere-ment inébranlable à la tentation, il luy a peu demander aussi vn estre sur-naturel, & qui passast les termes du dessein de cette creation premiere. Or Dieu ne luy auoit nullement de-

claré qu'il euſt ny l'intention ny l'inclination de le luy donner ; ce qui eſt vn grand & comme inſurmontable obſtacle à l'exercice de la priere. Car il eſt malaiſé de conceuoir que la creature prẽne la hardieſſe de demander au Createur vn bien ſur lequel il ne luy a pas fait la moindre declaration de ſa volonté, tant s'en faut qu'il ſe ſoit engagé à le luy donner par l'obligation de quelque promeſſe. Ioignés à cela que ſi la condition de l'homme en ſon integrité a requis ou ſouffert qu'il demandaſt à Dieu le don d'vne inuincible perſeuerance, il a deu le faire dés auſſi toſt qu'il a eu quelque connoiſſance de ſon eſtre, & particulierement lors qu'il a eſté ſollicité à la tranſgreſſion. S'il l'a fait, pourquoy n'a-t-il pas eſté exaucé, veu que n'ayant point encore peché, il n'y auoit rien entre Dieu & luy qui interceptaſt l'efficace de ſa priere ? Sil ne l'a pas fait, comment appellons nous là tranſgreſſion du commandement touchant l'arbre de ſcience de bien & de mal, le premier de tous

les pechés, veu que celuy là, d'auoir manqué à prier Dieu à l'heure qu'il le deuoit, & qui a precedé cette autre transgression, est si grand & si punissable? Il est donc bien certes hors de toute contestation que le premier commandement qui dit, *Tu n'auras point d'autres Dieux deuant l'Eternel*, oblige la creature raisonnable à l'adoration du vray Dieu. Et est certain qu'en l'estat auquel nous nous trouuons maintenant, decheus que nous sommes de la felicité de nostre origine, l'adoration comprend necessairement l'inuocation du nom de Dieu, & la priere par laquelle nous implorons son assistance en toutes nos necessités. Mais pour ce qui est de l'estat de cette felicité là, il semble que l'adoration y consistoit seulemẽt en la profonde veneration de la grandeur de sa maiesté, & en l'action de graces.

Or quant à ce qui est de l'action de graces que l'homme deuoit au Createur, la matiere en est assés euidente. L'estre, la vie, le sentiment, la Rai-

son, dont il luy auoit fait presen, l'admirable constitution de ses facultés, la demeure dans l'Eden, l'empire sur toutes les creatures d'icy bas, l'vsage de toutes les parties de l'vniuers qu'il auoit receu de luy, le deuoyent incessamment solliciter à luy en témoigner sa reconnoissance. Et pour ce qui est de la maniere de le faire, il n'y a point de difficulté qu'il n'y deust employer deux choses. L'vne est le cœur & l'affection, sans quoy toutes les actions exterieures ne sont que feintise & que fard: l'autre est la parole & la voix, qui vient de la disposition du dedans: car en tout temps, & sous toute dispensation, c'est de l'abondãce du cœur que la bouche parle. Et quãd ie dis la voix, i'entens mesmes celle qui éclatte dans le chant. Car premierement, toutes le vehementes émotions du cœur, quand elles sont accompagnées de quelque sentiment de ioye, nous portent naturellement à chanter; parce que les esprits s'épanouïssant doucement, dilatent les conduits, enflent agreable-

ment le poulmon, & adiouſtant quelque alegreſſe extraordinaire à ſon mouuement, s'éuaporent auec yn ſenſible contentement en des voix douces & harmonieuſes. De plus, ce qu'eſt à l'œil la beauté des choſes viſibles, & la iuſte ſymmetrie de leurs parties & de leurs lineamens, cela meſme eſt à l'oreille la douceur & la netteté de la voix, auec les accords de ſes tons & de ces accens, la iuſte proportion de ſes eleuations & de ſes abbaiſſemens, & la diſpoſition de ſes muances. Comme donc il eſt naturel de prendre plaiſir à la contemplation des beaux obiets, il eſt pareillement naturel d'eſtre touché de la douceur de la Muſique: & comme la parole, quand elle eſt accompagnée de la bonne mine de celuy qui parle, & d'vn geſte bien decent & bien compoſé, à plus d'efficace à perſuader; elle a de meſmes plus d'efficace à nous émouuoir quand elle entre dans nos oreilles auec harmonie. En effect, dans la parole conſiderée ſimplement en elle meſme, il n'y a que

ſon articulation qui nous touche, entant qu'elle repreſente les images des choſes à nos entendemens, qui ſelon qu'ils en ſont affectés, émeuuent les autres puiſſances de nos ames. Au lieu que l'harmonie de la voix ayant d'elle meſme cette faculté de faire impreſſion ſur les eſprits, & d'y exciter de l'émotion; ſi la parole vient à s'y meſler, il ne faut pas douter que les idées des choſes qu'elle porte dans l'entendement par ſon articulation, trouuant les eſprits deſia émeus, n'y ſoyent incomparablement plus puiſſantes. De ſorte que ie ne doute pas qu'en l'integrité de la Nature les hommes n'euſſent chãté; & qu'ils n'euſſent employé leur chant à cette partie de la Pieté qui conſiſte en actions de graces & en loüanges. Mais quant à ce qui eſt de la Muſique des inſtrumens, & des ſacrifices que diuerſes nations ont offerts à la Diuinité pour reconnoiſſance de ſes bien-faits, ce ſont choſes qui n'ont eu, & qui meſmes n'ont peu auoir d'vſage ſinon ſous les Diſpenſations ſuiuantes. Parce

que les instrumens presupposent l'inuention & la manufacture des arts, que l'integrité de la Nature n'euſt pas connus, à cauſe qu'elle n'en euſt pas eu beſoin. Et quant aux ſacrifices, bien qu'on en ait employé diuers à ſeruir ſeulement de reconnoiſſance à la Diuinité, tant pour la grandeur de ſa maieſté, que pour les effects de ſa liberalité, ſi eſt-ce que leur premiere inſtitution a eſté pour la propitiation du peché, ſans quoy il n'eſt pas à preſumer que Dieu ny l'homme euſſent pris plaiſir à l'effuſion du ſang, & à la mort violente des creatures.

Reſte donc cette partie du ſeruice de Dieu qui conſiſte à donner & à receuoir les enſeignemens de ce que les hommes deuoyent ſçauoir en matiere de pieté. Et en cela il eſt aiſé de conceuoir que les peres euſſent eſté les inſtructeurs de leurs enfans, & les ayeuls ou les Patriarches, les Paſteurs des congregations qui ſe fuſſent formées des familles iſſuës d'eux. Car cet eſtat là eſtant celuy de la Nature, il n'y falloit point d'autre ordre

que celuy qu'elle eſtabliſſoit, & les hommes deuant eſtre égaux d'ailleurs en toutes ſortes de perfections, il n'y pouuoit auoir d'inegalité dans les degrés de la connoiſſance & de la capacité, que celle que cauſoit l'auantage ou le deſauantage de l'aage. Quant au ſuiet meſme, & à la matiere des enſeignemens, il y a icy vne choſe à conſiderer qu'il ne faut pas paſſer ſous ſilence. Ce que nous auons dit iuſqu'icy des deuoirs de l'homme enuers Dieu, eſt tel, que les inſtructions en ont deu eſtre tirées de la Nature meſme des choſes, excepté ce qui regarde la determination preciſe du ſeptieme iour. Et partant ces deuoirs conſiſtent en choſes qui ſont bonnes de leur nature, & que l'homme n'a peu laiſſer en arriere ſans pecher, encore que Dieu ne luy en dõnaſt point de plus exprés commandement que ce qu'il en pouuoit recueillir de la conſideration des obiets meſmes. Et de meſmes, les choſes qui leur ſont oppoſées, & dont il a eſté obligé de s'abſtenir, ſont mauuaiſes de leur na-

ture & par les propres qualités & conditions de leur estre, de sorte que l'homme n'a peu les commettre sans pecher non plus, encore que Dieu ne luy en fist point de plus expresse defense que celle qu'il pouuoit lire dans les obiets pareillement. Quant à celles qui sont indifferentes d'elles mesmes, c'est à dire, dont l'estre propre n'est ny bon ny mauuais en ses qualités, tellemẽt qu'elles n'ont point de relation precise ny au vice ny à la vertu, il en a peu vser ou n'en vser pas, il a peu agir ou n'y agir pas selon la liberté de sa volonté, sinon que Dieu y interuint par l'autorité de son commandement ou de sa defense. Tellement que comme le premier homme deuoit employer l'application de son esprit à connoistre bien exactement quelles estoyent les choses bonnes, quelles les mauuaises, quelles les indifferentes de leur nature, pour reigler par là ses actions, ce deuoit aussi estre la matiere des instructions qu'il dõneroit à ses descendans, & ses descendans aux leurs, pour y conformer

conformer pareillement leur conuersation & leur vie. Or pourroit il sembler d'abord qu'en cette integrité de la nature Dieu ne deuoit point interuenir, ny par cõmandement, ny par defense, à la determinatiõ des choses moyennes & indifferentes. Parce que puis que c'est l'estat de la Nature, les deuoirs de l'homme doiuent consister en ce qu'elle commande & qu'elle defend; & s'il y a quelque chose entre deux, comme il est certain qu'il y en a sur quoy la Nature ne prononce rien en ce qui est du bien & du mal moral, sa determination à l'vne ou à l'autre de ces deux extremités, ne peut prouenir que de quelque cause aucunement surnaturelle. Et derechef, puis que c'est l'estat de la Nature, la conduite de l'homme deuoit, ce semble, estre absolument remise à ses facultés naturelles, & à l'application que de luy mesme il en feroit sur ce qui se presentoit à luy: au lieu que l'autorité de Dieu interuenant pour luy determiner quelques obiets par sa seule defense, ou par son commande-

ment, il l'obligeoit à vne certaine application de ſes facultés à laquelle il ne ſe fuſt point autrement porté de ſoy meſme. Et neantmoins la reuelation de la Parole nous apprend que Dieu auoit defendu à l'homme l'vſage du fruit de l'arbre *de ſcience de bien & de mal:* ce qui euſt également obligé toute ſa poſterité, parce qu'il eſtoit tenu de donner connoiſſance de ce commandement à ſes enfans, & d'en prouigner par ce moyen l'obligation d'aage en aage. Ie ne rechercheray point icy les raiſons que Dieu a euës d'en vſer de la façon, ſinon autant qu'elles touchent à mon ſuiet. Chacun ſçait qu'en toute cette économie dela creation, Dieu a eu vne certaine viſée ſur la reſtauration de l'vniuers, & qu'il a imprimé diuers types de l'vne dans l'autre. Mais cela ne regarde pas mon deſſein. Ie diray donc ſeulement qu'en cela Dieu a premierement voulu monſtrer le droit abſolu qu'il a ſur ſes creatures, pour leur preſcrire ce qu'il luy plaiſt, & pour leur faire comprendre que c'eſt de luy

qu'ils doiuent dépendre, & non de leur propre volonté. En effect, quand il ne nous auroit point creés, l'eminence infinie de sa nature luy donneroit pour le moins autant de pouuoir sur nous, que l'eminence de la nostre nous en donne sur les autres animaux, à qui nous entreprenons de prescrire des reigles de leurs mouuemens & de leur conduite. Car si nous osons bien forcer les allures naturelles des cheuaux pour nostre commodité, pourquoy Dieu n'auroit il pas le droit de resserrer la liberté des operations de nos facultés pour sa gloire ? Puis apres, il a voulu monstrer le droit & l'autorité qu'il possede en qualité de createur, & que toutes choses luy appartiennent, & non pas à nous : de sorte que s'il en auoit donné l'vsage à l'homme au commencement, & s'il l'auoit establi sur les œuures de ses mains, c'estoit pour en estre l'vsufruitier seulement, auec cette obligation de luy en rendre l'hommage. C'est la coustume des seigneurs qui donnent des terres à cultiuer, d'en retenir la

seigneurie & les honneurs, & de s'en faire reconnoistre par quelque denier de cens, ou par quelques autres menus droits, qu'on ne considere nullement en leur valeur, mais seulement en ce qu'ils portent la reconnoissance du vassallage. Dieu donc donnant l'Eden à l'homme, & tout le rond de la terre à sa posterité pour l'habiter, ne pouuoit-il point retenir cette marque de sa souueraineté, qu'ayant toutes autres choses à souhait, nous nous abstinssions de l'vsage d'vn seul arbre? Enfin, il a voulu tirer de l'homme vn essay de son obeissance en chose merueilleusement conuenable, & qui luy pouuoit beaucoup aider à s'entretenir en l'exercice de la vertu. Car entre les appetits corporels ceux qui sont excités par la conuoitise des yeux, comme l'Ecriture parle, ont sans doute beaucoup d'efficace. Tellement que ce fruit estant beau à voir, & fort capable d'exciter dans la faculté concupiscible le desir de le manger, la defense de le faire estoit vn bel exercice de vertu pour tenir

l'appetit ſenſitif en obeïſſance. Car encore que les émotions de l'appetit ſenſitif ſoyent fort diuerſes, ſelon la diuerſité de leurs obiets, ce qui fait que dans les Eſcoles on conte quantite de paſſions, ce n'eſt qu'vn appetit ſenſitif pourtant, qui quand il eſt bien obeïſſant en certain égard, en eſt incomparablement plus aiſé à gougouuerner en toutes autres occurrences. Et s'il s'eſt trouué des écuyers qui pour auoir parfaitement bien reduit vn cheual à aller le pas, & à obeïr à la main & aux autres aides en ce train là ſeulement, ont puis apres tiré de luy ſans difficulté tous les tours du maneige qu'ils luy ont voulu demander, auſſi bien que ſi on euſt pris beaucoup de peine à l'y adiuſter; ce n'eſt pas de merueille ſi cet appetit eſtant bien ſoupple & bien maniable à la Raiſon en ce qui eſt d'vn obiet, ne ſe monſtre pas ou fougueux ou refractaire dans les autres. Deplus, entre les appetits de l'eſprit, le deſir de ſçauoir eſt extremément vif & puiſſant, de quoy nous voyons des preuues

bien manifestes en ceux qui sont fort curieux. Car la curiosité n'est rien sinon vn desir de sçauoir, qui quand il passe les bornes de la moderation, deuient dautant plus licentieux & effrené, qu'il semble beau & éleué, & digne de l'excellence de nostre nature. Tellement que ce fruit estant appellé le fruit *de science de bien & de mal*, & partant estant capable d'exciter l'auidité du scauoir, c'estoit encore vn bel exercice de vertu, pour tenir dans la mediocrité l'appetit raisonnable mesme. Si donc l'homme eust peu donner vn frein à ces deux desirs, & les retenir dans le respect qu'il deuoit au commandement de Dieu, il n'eust pas esté difficile à sa Raison de bien conduire tout le reste.

Par tout ce que nous auons dit cy dessus il est aisé de iuger combien sagement nostre Seigneur a reduit les quatre commandemens de la premiere table de la Loy dans cet abregé, Qu'il faut *aimer Dieu de tout son cœur, de toute son ame, & de toute sa pensée*. L'experience peut ensei-

gner à chacun que l'amour comprend trois choſes. L'vne eſt l'eſtime que l'on fait de la perſonne que l'on aime, à proportion qu'on en connoiſt l'excellence & la dignité : ce qui tire neceſſairement apres ſoy l'honneur, que l'on meſure autant que l'on peut à l'opinion qu'on a de la choſe aimée. L'autre eſt l'affection dont on l'embraſſe, qui naiſt tant de la connoiſſance de ſon excellence, que principalement des épreuues qu'on a faites de ſa bonne volonté. Car c'eſt bien vne choſe certaine que la grandeur & la dignité d'vn obiet merite aſſés nos affections de luy meſme, quand nous n'en aurions iamais receu d'auantage ny d'vtilité. Mais comme c'eſt vne choſe naturelle à l'homme de s'aimer, c'eſt auſſi vn des puiſſans motifs qu'il ait d'aimer autruy, que d'en auoir receu quelque bien qui ſerue à la conſeruation & à la felicité de ſon eſtre. La troiſieme eſt l'inclinatiõ que nous auons de complaire à la perſonne que nous aimons, & d'obeïr à ſes ordres & à ſes commandemens, en cas qu'on

reconnoiſſe en elle quelque ſuperiorité qui donne autorité de commander. Or l'homme a deu trouuer en Dieu les motifs de l'aimer en tous ces égards, autant que les forces de l'eſprit humain ſe peuuent étendre. Parce que l'excellence de ſa Nature eſtant infinie, & les biens que l'homme a receus de luy ne ſe pouuant eſtimer, & l'autorité qu'il a de nous commander n'ayant point de bornes, dautant qu'elle a pour fondement non la communication de ſes bienfaits ſeulement, mais l'infinité de la dignité de ſon eſſence ; l'affection qui s'en produit doit eſtre, s'il eſtoit poſſible, meſurée à ſon obiet, & par conſequent infinie de meſme. Cela donc ne pouuant pas eſtre, à cauſe que l'homme eſt fini, ce qui le rend incapable de produire des actions & d'auoir des affectiõs infinies, au moins faut-il qu'il s'efforce de les rendre telles autant qu'il ſe peut, & que pour cet effect il déploye iuſqu'au dernier point toutes les puiſſances de ſon ame.

CONSIDERATION
generale des deuoirs de l'homme enuers son prochain.

DE la consideration des deuoirs de l'homme enuers Dieu, ie passe à ceux dont ils sont tenus les vns aux autres, sans m'arrester aux intelligences purement spirituelles qu'on appelle ordinairement les Anges, quoy qu'il pourroit sembler que l'excellence de leur nature leur deuroit faire icy tenir quelque rang. Car il est bien vray que l'homme a esté gratifié de fort notables auantages en ce que Dieu l'auoit establi le dominateur de ce bas vniuers. Mais quant à ce qui est de la dignité de la nature, & de l'excellence des facultés, ie pense qu'il n'y a personne qui n'aduouë que l'homme estoit en quelque sorte inferieur à ces bienheureux esprits; parce que la matiere, dont nous som-

mes reueſtus, a quelque choſe d'infirme, & qu'vn entendement qui n'a point beſoin des organes du corps en ſes operations, fait ſans doute ſes fonctions plus fortement, & d'vne façon plus lumineuſe & plus adiuſtée à la nature de ſes obiets. De ſorte que ſi la dignité de l'eſtre de l'homme oblige les creatures inferieures à le reuerer autant qu'elles en peuuent auoir de connoiſſance & de ſentiment, celle de l'eſtre des Anges ſemble deuoir obliger les hommes à quelque veneration, à proportion de ce qu'ils y reconnoiſſent d'eminent au deſſus de la condition humaine. Ce n'eſt pourtant pas ſans raiſon que ie les paſſe ſous ſilence. Ie ne diray pas qu'il n'en a point eſté fait de mention dans l'hiſtoire de la creation, quoy que c'eſt vne choſe aſſés remarquable. Car encore que l'hiſtoire de l'Ecriture eſt proprement l'hiſtoire de l'Egliſe, & qu'elle ne parle des Anges & de ce qui les concerne, ſinon autant qu'il eſt neceſſaire pour nous faire connoiſtre l'hiſtoire de l'Egliſe plus

exactement, comme ceux qui font les Cartes de la France, y mettent quelque peu de choſe de l'Italie & de l'Allemagne, autant qu'elles touchent nos confins, ſi eſt-ce que l'Eſprit de Dieu nous a voulu apprendre par là, que les Anges ſont d'vn autre monde, auec lequel nous n'auons que fort peu de cõmunication. Ie diray ſeulement que Dieu dõnant la Loy Morale aux Iſraëlites, ne l'a compoſée que de deux Tables, dont l'vne concerne ſon ſeruice, & l'autre la charité du prochain, ſans y rien du tout meſler des Anges. Sans doute parce que la Loy Morale eſtãt vn renouuellement de la naturelle, la Nature enſeignoit au premier homme que Dieu & le prochain eſtoyent les deux ſeuls obiets hors de luy ſur leſquels il deuoit porter tous les mouuemens de ſon Culte d'vn coſté, & de ſa charité de l'autre. Et la raiſon de cela eſt euidente. Car quant à ce qui eſt du Culte, c'euſt eſté directement contre les inſtructions de la Nature, ſi l'homme y euſt aſſocié la creature,

qu'elle puisse estre, auec le Createur, à cause de l'immensité de la difference de leur estre. Et pour ce qui est de la Charité, les deuoirs qui en dependent presuppose nt quelque communion en vn mesme estre, quelque communauté de vie, & quelque societé : ce que les hommes ayant tres-manifestement entr'eux, à peine voyons nous qu'il y en ait aucune trace entre eux & les Anges. Et s'ils ont eu quelque communication auec le premier homme en son integrité, comme ie ne le voudrois pas nier, & mesmes ie n'en doute pas, ça esté par des apparitions si passageres, & qui ont eu si peu d'arrest, qu'il en a esté aisé à l'hõme de reconnoistre qu'il les deuoit considerer comme des estrangers passans, auec lesquels on ne deuoit point lier de commerce ordinaire & considerable. Par ce moyen, tout l'honneur qu'il leur a rendu a consisté en l'estime qu'il a faite de la dignité de leur estre, selon la connoissance qu'il en auoit, sans que cela ait tiré à consequence pour ce qui

eſtoit des actions, dautant que la difference de la nature, & l'abſence de l'obiet, & le defaut de ſocieté, en retranchoit les occaſions, & en euſt rendu la pratique inutile & impertinente. On peut bien conſeruer en ſa penſée quelque eſtime & quelque reſpect pour la vertu d'vn grand perſonnage celebre entre les eſtrangers; & ſi l'occaſion ſe preſente d'en parler, les propos qu'on en tiendra deuront rapporter la teinture de cette interieure diſpoſition d'eſprit. Mais ſi les mers & les montagnes empeſchent qu'on n'ait aucune communication auec luy, les actions exterieures par leſquelles on taſcheroit de luy témoigner ce reſpect, ne pourroyent eſtre ſinon ridicules.

Ie viendray donc au ſecond obiet que nous auons dit eſtre propoſé à l'homme pour l'exercice de ſa vertu, à ſçauoir l'homme ſon ſemblable, de qui la differẽce infinie au ſouuerain eſtre de Dieu, met auſſi entre les deuoirs dont nous leur ſommes obligés, vne diſparité tout à fait immenſe. Et

c'eſt pourquoy, au lieu que noſtre Seigneur nous a dit que nous deuons *aimer Dieu de toutes les puiſſances de nos eſprits*, ſi nous voulons ſatisfaire aux deuoirs de la Pieté enuers luy; en recapitulant ceux de la charité enuers le prochain, il nous a enſeigné que pour nous en acquitter entierement, il ne faut ſinon *aimer ſon prochain autant que ſoy meſme*. Ce qui comprend en peu de paroles vne ſageſſe ſi profonde, & vne telle varieté d'enſeignemens, que la Philoſophie des Anciens n'a iamais rien contenu de tel en toute ſon eſtenduë. Dans l'eſtre de noſtre prochain, qui eſt l'obiet de noſtre dilection, il y a deux choſes à conſiderer, à le comparer auec le noſtre. L'vne eſt, qu'il eſt abſolument égal au noſtre en dignité, doüé de meſmes facultés, deſtiné à meſme fin, & entierement de meſme valeur en l'integrité de la Nature. Parce que quant à la conformation du corps, quand il y euſt eu de la varieté dans la beauté, comme il eſt bien à preſumer, il n'y euſt point eu d'inegalité pourtant: &

en cela euſt paru la merueilleuſe ſapience de Dieu, qu'il euſt tiré de ſes treſors, ſans les en épuiſer iamais, vne infinité de belles formes. Et pour ce qui eſt de l'eſprit, cette grande difference que nous voyons maintenant entre les hommes en cet égard, vient en partie du vice des organes & de leur conſtitution, en partie de la mauuaiſe education, qui n'aiguiſe pas ou qui rebouſche la pointe & la viuacité de nos puiſſances. Ce qui eſt vne ſuite de la corruption laquelle eſt ſuruenuë à la Nature. L'autre eſt, que cet eſtre ſingulier & indiuiduel que nous voyons en noſtre prochain, n'eſt pas à nous, mais à luy; & que quant à nous, nous en auons vn tout ſemblable & tout egal qui nous eſt propre. Si donc vous venés à cõſiderer l'eſtre du prochain preciſément en luy meſme, il eſt auſſi digne d'amour & d'eſtime, que celuy que nous poſſedons. Tellement que ſi vn tiers me conſidere moy & mon prochain entant que nous ſommes hommes ſeulement, & qu'il ſe figure en nous l'en-

tiere egalité qui s'y trouueroit si nous estions en l'integrité de la Nature, il faudra que nous luy soyons tous deux en pareille consideration ; s'il n'y a quelque autre relation qui y mette de la difference. Mais si ie viens à considerer l'estre de mon prochain en le comparant auec le mien, de sorte qu'en cette égalité d'affections qui se doiuent proportionner à l'egalité des obiets, il faille iuger laquelle, de celle que i'ay pour moy, & de celle que i'ay pour luy, doit preceder, il n'y a nulle difficulté que selon l'institution de la nature, celle que i'ay pour moy ne doiue aller la premiere en ordre. Parce qu'il y a dans mon estre deux raisons pourquoy ie le dois aimer, l'vne, qu'il est aimable en soy, & l'autre, qu'il est à moy ; au lieu qu'à mon égard, dans l'estre de mon prochain il n'y en a qu'vne. Car ce que disoit autresfois quelcun dans le Comique, *Qu'il estoit plus prochain à soy mesme qu'aucun autre*, est fondé dans les purs sentimens de la Nature : ce qui se peut aisément prouuer par la proxi-

mité

mité & par l'éloignement des relations sur lesquelles nous auons accoustumé de mesurer l'affection dont nous embrassons ceux qui les portent. Cette raison commune que nous sommes hommes, doit engendrer en nous ce sentiment qu'on nomme l'humanité, qui se répand vniuersellement sur les habitans de toute la terre, pour n'en exclurre pas mesmes les Patagõs & les Canibales. Mais quand nous venons à considerer que d'entre les hommes les Européens nous sont plus proches, entre les Européens les François, entre les François nos concitoyens qui habitent dans vne mesme ville auec nous, entre nos cõcitoyens nos voisins ; à mesure que ces relations approchent les hõmes de nous, à mesme mesure nostre dilection se renforce. Derechef, cette consideration qu'estans descendus d'vn mesme premier pere, il y a vne consanguinité vniuerselle entre nous, fait que nous regardons tous les hommes comme nos parens, à qui nous deuons beaucoup de choses en cet égard se-

lon les lois de la Nature. Mais quand nous venons à tirer noſtre conſanguinité d'vn plus proche eſtoc de noſtre eſtre, en regardant les vns comme nos couſins, les autres comme nos couſins germains, les autres comme nos freres, ſelon ce que ces relations les approchent plus prés de nous, ſelon cela nous ſentons auſſi nos affections plus violentes. Or n'y a-t-il point de relation, quelle qu'elle ſoit, en vertu de laquelle quelcun nous touche de prés, qui nous ſoit ſi intime que celle, ſi relation ſe doit appeller, que nous auons à nous meſmes. Tellement que l'affection laquelle nous auons pour nous, ſuit naturellement la meſme reigle. C'eſt pourquoy noſtre Seigneur l'eſtablit comme la meſure de l'autre, quand il dit que nous deuons aimer noſtre prochain comme nous. Or la meſure precede naturellement ce qui doit eſtre meſuré, & faut neceſſairement que nous la connoiſſions auant que nous la puiſſions appliquer à ce que nous voulons reigler ſur elle. Ainſi en aimant Dieu de toutes les

forces de mon esprit, &, autant qu'il m'est possible, infiniment, il suffit quant à moy que ie m'aime autant que ie doibs, c'est à dire, infiniment moins que Dieu, & proportionnément à la dignité de mon estre. Si bien que mon estre pouuant estre considéré en deux égards, à sçauoir en le cõparant auecque celuy de Dieu, ou bien absolument en luy mesme; à me considerer en ce premier égard ie ne me dois nullement aimer, & là où il ira des interests de Dieu, les miens me doiuent estre souuerainement mesprisables. Mais à me considerer à part & sans cette comparaison, ie me dois aimer comme vn homme, qui est certes vn subiet tres-digne d'amour, s'il estoit demeuré dans l'integrité de sa nature. Et puis que l'amour que ie me porte est la reigle & la mesure de celuy que ie dois porter à mon prochain; quand ie compareray mon prochain auec Dieu, ny luy ny ses interests ne me deuront estre en aucune cõsideration; mais quãd ie le considereray absolument en luy mesme,

ie l'aimeray comme vn homme pareillement, c'eſt à dire, comme vn ſuiet digne d'amour, mais dont les conditions aimables ont vne certaine meſure de merite & de valeur, au delà de laquelle il ne faut pas que mon eſtime ny mes affections paſſent. Et ce commandement general, d'aimer nos prochains comme nous meſmes, qui contient en abregé les ſix preceptes de la ſeconde Table de la Loy, & tous les enſeignemens de la Morale de la Nature en ce qui regarde les deuoirs qui obligent les hommes entr'eux, ſuffiroit pour nous les enſeigner tous, ſi nous eſtions demeurés dans noſtre innocẽce originelle. parce qu'en ce bien heureux eſtat il ne ſe pourroit rencontrer aucune occaſion d'exercer la vertu & la charité, pour diuerſes que peuſſent eſtre ou les relations des perſonnes, ou les circonſtances des choſes, à laquelle noſtre prudence naturelle, & la pureté de nos inclinations, ne nous donnaſt moyen de faire application de cette reigle generale, auec vne tres-iuſte interpre-

tation. De fait, il n'y a rien si aisé que de comprendre, que si mon prochain est au mesme estat auquel ie suis, ie le dois aimer tout autant que moy, en obseruant seulement en cette entiere égalité, la disparité de cet ordre, qui veut que l'amour que ie me porte aille deuant. Et que si mon prochain m'est superieur en quelque chose, ie le dois aimer autant que ie voudrois raisonnablement qu'il m'aimast s'il estoit deuenu mon inferieur, & que nous eussions changé de place. Item, que si au cõtraire mon prochain m'est inferieur, ie le dois aimer autant que ie deurois desirer qu'il m'aimast, si nous auions permuté nos cõditions. Enfin, qu'en quelque circonstance de lieu, de temps, d'estat, & de condition que ce soit, mes affections se reiglent toûiours à la mesure de mon obiet, consideré sans aucune passion, & de l'œil d'vne raison pure & lumineuse. Car comme Aristote voulant trouuer la mediocrité dans laquelle il dit que chacune des vertus consiste, dit toûiours que c'est, *comme vn hom-*

me ſage & prudent le definiroit, parce qu'il n'y peut point auoir d'autre reigle des choſes morales que celle là, & que celle là ne ſe trompe point dans la definition qu'elle en donne : ainſi pour faire l'application de ce commandement general à toutes les occurrences particulieres où il eſt beſoin d'vſer de la charité, ie dis qu'il y faut employer le iugemẽt d'vne droite & lumineuſe raiſon, parce qu'en cet eſtat de l'integrité, c'en ſeroit vne reigle tres-infaillible. Neantmoins, puis que Dieu voulant renouueller l'eſtat de la Nature, a fait l'eſtabliſſement de ces ſix commandemens dont ce general eſt l'abbregé, conſiderons vn peu plus particulierement les diuers deuoirs de la iuſtice, de la vertu, & de la charité, comme ils y ſont expliqués, & remarquons auec quelle ſageſſe Dieu les y a colloqués, & combien c'eſt conuenablement à la nature des choſes meſmes.

CONSIDERATION plus particuliere des diuers deuoirs de charité dont les hommes ſont tenus les vns aux autres. Et premierement du deuoir du mary & de la femme entr'eux, & puis apres, des enfans enuers leurs peres & meres.

ENcore que l'eſtre de l'homme, conſideré nuëment & ſimplement en luy-meſme, ſoit égal en tous, & que dans l'integrité de la nature la dignité en fuſt égale pareillement, ſi eſt-ce qu'il ne laiſſoit pas d'y auoir, ou au moins certes il y euſt eu en cet eſtat là s'il euſt perſiſté, certaines relations de ſuperiorité & d'inferiorité qui euſſent mis de l'inegalité entre les perſonnes. Ceux qui eſtendent cette propoſition iuſques là que de s'imaginer qu'il y euſt eu des Rois & des

Magistrats à peu pres semblables à ceux que nous auons maintenant, parce qu'en interpretant le commandement qui oblige les enfans à honorer pere & mere, les Theologiens ne manquent iamais de parler de l'obeissance qu'on doit à toutes sortes de superieurs, n'ont pas bien consideré ny la cause de l'institutiõ des Magistrats, ny la nature du commandement, ny la raison pourquoy on l'étend à toutes sortes de puissances. Deux choses entr'autres ont donné l'occasion à l'establissement des souuerains Magistrats: dont l'vne est l'administratiõ de la iustice enuers leurs suiets, & l'autre est le maniement des armes contre les ennemis externes. Or quant à l'administration de la Iustice, soit que vous la consideriés entant qu'elle decide les differends que les particuliers ont entr'eux pour des interests ciuils, soit que vous la regardiés en ce qu'elle vse du glaiue & des supplices corporels à cause de la violation des loix & pour la punition des crimes, elle n'eust eu aucun vsage si la nature fust

demeurée en son entier. Car il n'y eust eu ny procés ny crimes là où il n'y eust point eu de mauuaises passions, & il n'y eust point eu de mauuaises passions là où la droite raison eust absolument regné sur tous les appetits de l'ame. Et pour ce qui est du maniement des armes, il en eust esté encore moins de besoin, puis que la vertu & la charité eussent rempli toute la terre. Aussi a ce commandement esté donné proprement pour l'estat de la Nature, de la Loy de laquelle celle des deux Tables n'est que le renouuellement. Or l'establissement des Magistrats souuerains n'est point de l'estat de la Nature, telle que nous la considerons, c'est vn droit de la Police, qui n'est rien sinon l'ordre selon lequel Dieu a voulu que les choses du monde & la societé des hommes fussent gouuernées depuis que la Nature a degeneré par le peché. Et ce que de ces paroles, *Honore ton pere & ta mere*, on tire des enseignemens qui concernent toutes superiorités, c'est que la raison de l'autorité des pe-

res sur les enfans en la Nature, & celle de l'autorité des Magistrats sur les sujets dans la Police, procedent à peu prés de mesme cause, & sont establies sur semblables fondemens. Dans la Nature, la sagesse des peres, & les biens qu'ils ont communiqués à leurs enfans, & la foiblesse des enfans, auec les bienfaits qu'ils ont receus de leurs peres, donnent aux vns le droit de commander & de gouuerner, & imposent aux autres la necessité d'estre gouuernés, & la loy de l'obeissance. Dans la Police, l'autorité dont Dieu reuest les Magistrats, & la vertu dont il les douë ordinairement, & l'imprudence des peuples dans leurs conseils, auec le peril des seditions intestines, & l'impuissance de se defendre contre les ennemis de dehors, éleue les vns sur le trône, & leur met le sceptre à la main, & soûmet les autres au commandement, pour le bien de la societé toute entiere.

Mais encore que ces preéminences politiques n'eussent point eu de lieu alors, ce n'est pas à dire pourtant que

toutes personnes eussent esté égales entre elles. Car sans doute les peres, comme i'ay dit, eussent esté superieurs à leurs enfans, & les enfans inferieurs à leurs peres, & quoy que la disparité n'eust pas esté à beaucoup prés si grande entre la femme & le mary, si est-ce que la diuersité du sexe, & la nature mesme de leur conionction, y eust mis quelque difference. La femme eust esté parfaite comme femme : mais l'homme eust esté parfait comme homme pareillement. Ou donc il faut presupposer que le sexe de la femme eust esté capable d'vne aussi haute perfection que celuy de l'homme ; à quoy la droite raison ne consentira pas volontiers : ou bien il faut aduouër que chacun d'eux ayant la perfection qui luy conuenoit, celle de l'homme eust esté plus grande, à proportion de la plus grande noblesse & excellence de son sexe. Et veu qu'en cette conionction du mariage, puis qu'elle est composée de deux, il faut qu'il y ait vn premier & vn second, c'est à dire, quelque dis-

parité en leur ſituation, ie penſe qu'il n'y a perſonne qui ne reconnoiſſe que ça eſté l'homme qui y a eſté nõmé le premier. Or en vn meſme ordre de gens, celuy la tient ſans doute la prerogatiue de la dignité, à qui a eſté donnée la primauté de la ſeance. Quand S. Paul dit en quelque lieu que *la femme eſt la gloire de l'homme*, & que *l'homme eſt la gloire de Chriſt*, s'il n'y auoit rien adiouſté, peut eſtre qu'on excepteroit que ce grand auantage qu'il attribuë à l'homme en cette ſocieté, ſeroit venu de quelque autre diſpenſation que de celle de la Nature. Mais quand il prouue ſa propoſition par ces raiſons, que *l'homme n'a point eſté pris de la femme, mais que la femme a eſté priſe de l'homme*: & que *l'homme n'a point eſté fait pour la femme, mais que la femme a eſté faite pour l'homme*; il ſe ſert d'argumens qui n'ont point de rapport à ce qui peut eſtre arriué en ſuite de la corruption du peché, mais qui ſont puiſés de la ſource meſme & de l'integrité de noſtre origine.

I'ay pourtant dit qu'en cette ſocieté le mary & la femme ſont d'vn meſme ordre ; & i'ay ailleurs repreſenté cela par la comparaiſon des deux mains, qui ne ſont point ſouſordonnées l'vne à l'autre, comme vn inſtrument l'eſt à la cauſe qui le manie, ou comme la faculté du mouuement eſt ſouſordonnée à la volonté ; mais concourent de meſme rang en leurs operarions, quoy que la droite eſtant naturellement la plus vigoureuſe & la plus agile, eſt auſſi tenuë la plus honorable & la premiere en dignité. Cela eſtant, encore que dans a Tlable des dix cõmandemens il ne ſoit rien dit particulierement des deuoirs du mary & de la femme entr'eux, & que nous ne voyons point que Dieu en ait extraordinairement determiné dans l'integrité de la Nature, (car ces mots dits à la femme à l'égard de ſon mary, *Et tes deſirs ſe rapporteront à luy*, furent prononcés apres le peché, & peuuent auoir quelque particuliere emphaſe qui ſe rapporte à cet eſtat là) il n'eſt pas malaiſé

de puiſer de la choſe meſme les inſtructions neceſſaires. Ils ont deu l'vn à l'autre premierement cette commune charité que meritoit la conſideration de leur eſtre, pour s'entr'aimer autant reciproquement que chacun d'eux s'aimoit ſoy meſme. A cette commune charité ſe deuoit adiouſter la dilection qui naiſſoit de leur ſocieté, qui produiſant de particulieres relations entr'eux, deuoit auſſi engendrer des affections plus ſenſibles. Et parce que la force de cette ſocieté eſt telle qu'il n'y en a point qui conioigne les perſonnes ſi étroittement, de ſorte que la relation des peres aux enfans, & des enfans aux peres ne l'égale pas, dautant que la conionction du mariage fait que le mary & la femme ſont vne meſme chair, cette reciproque dilection en deuoit eſtre d'autant plus inuiolable. Tellement qu'au lieu qu'en la conſideration de cette commune charité que les hommes ont deu auoir entr'eux à cauſe de l'égalité de leur eſtre, i'ay dit qu'en ce que mon eſtre eſt à moy, & que

celuy de mon prochain ne l'eſt pas, la nature me donne cette inſtruction, que ma charité en cet égard commence par moy, & que ma conſeruation m'eſt preferable à celle d'vn autre: icy où l'eſtre de la femme eſt à l'homme en quelque façon, & l'eſtre de l'homme eſt en quelque ſorte à la femme, puis qu'ils ne ſont qu'vne meſme chair, cette diſtinction de tien & de mien en cet égard eſt auſſi en quelque ſorte confonduë. Autant donc que le lien de cette ſocieté oſte cette diſtinction qui eſt le fondement de l'inegalité de la dilection entre mon prochain & moy, autant oſte-t-elle la diſtinction & l'inegalité de la dilection meſme : & ainſi l'homme & la femme doiuent auoir reciproquement à peu prés les meſmes affections pour le bien & les intereſts l'vn de l'autre, que chacun d'eux a naturellement pour ſoy. Et que ce ſoit là l'inſtruction de la Nature, le ſentiment de l'experience qu'on en fait, le monſtre dans les bons mariages. Neantmoins, parce que cette vnion,

pour si étroite qu'elle soit, n'oste pas la difference du sexe, ny par consequent celle de la dignité que la difference du sexe produit, elle n'oste pas non plus les choses qui en dependent. C'est qu'en cette ardente & commune dilection que le mary & la femme se doiuent porter l'vn à l'autre, l'amour du costé de la femme, doit estre accompagnée de quelque respect que la consideration de la superiorité du mary produise en elle: & l'amour du costé du mary, doit estre accompagnée de quelque tendresse & de quelque support que doit produire en luy l'inferiorité de la femme. Car comme c'est la raison de rendre quelque deference & quelque respect à ce qui est eminent en dignité, à proportion de ce qu'il y est eminent, aussi est-ce le propre & le genie des ames genereuses & bien cõposées, d'auoir quelque condescendance & quelque tendresse pour ce que l'on void au dessous de soy, quand d'ailleurs c'est vn obiet digne de consideration & d'amour. C'a donc esté vn merueilleu-

sement

sement bel enseignement que celuy que donnoit S. Paul aux Ephesiens en ces termes : *Qu'vn chacun en son endroit aime sa femme comme soy mesme.* Ce qu'il tire de ces paroles prononcées par Adam en l'integrité de sa nature : *L'homme delaissera pere & mere, & s'adioindra à sa femme, & les deux seront vne mesme chair.* Car c'est ce que i'ay dit cy dessus, que l'vnion qui les conioint si étroitement, efface en quelque façon entr'eux la distinction de tien & de mien dans la possession de leur estre. Mais celuy qui suit n'est pas moins beau : *Que la femme reuere son mary* : parce que cette communion qui fait qu'ils possedent en quelque sorte l'estre l'vn de l'autre par indiuis, n'ostant pas la superiorité du mary, l'auantage de son sexe conserue la relation qui oblige la femme à la reuerence. Mais c'est trop insister sur vne chose de laquelle les six commandemens de la seconde Table de la Loy ne parlent point, parce que les enseignemens de la Nature y parlent trop clairement. Car il semble que

ce ſoit là la raiſon pourquoy la Loy n'en fait point de mention, que l'homme & la femme n'eſtant qu'vn, il n'eſtoit pas plus neceſſaire de les exhorter à s'entr'aimer, que de recommander à chacun l'amour qu'il ſe doit à ſoy meſme.

Quant à ce qui eſt de la ſuperiorité des peres ſur les enfans, & de l'inferiorité des enfans à l'égard des peres, Dieu renouuellant la Loy de la Nature entre les Iſraëlites, en a fait vne telle conſideration, qu'il en a mis le commandement au front des ſix qui contiennent tous les deuoirs de la charité, & qu'il y a attaché vne promeſſe particuliere de longue vie ſur la terre. Or pour ce qui eſt de la promeſſe, elle a quelque choſe de relatif à l'eſtat des Iſraëlites à qui la Loy de Moyſe a eſté donnée, c'eſt pourquoy elle ne doit pas eſtre icy conſiderée en cet égard. Autre choſe eſt l'Eden, & autre la Canaan, & quoy que de la diſpenſation de la Nature il ait paſſé beaucoup de choſes dans l'œconomie de la Loy, elles ne laiſſẽt pas

d'auoir d'ailleurs des differẽces considerables. Toute la reflexion que nous auons à faire presentement là dessus, est, que la promesse estant de donner longue vie aux enfans qui rendront à leurs pere & mere l'hõneur qui leur est deu selon ce commandement, elle a vne tres-iuste & tres-raisonnable occasion dans la Nature. Car ce que les enfans tiennent de leurs peres, c'est la vie. Qu'y a-t-il donc de plus raisonnable sinon que l'effect non seulement reconnoisse auec honneur le principe qui l'a produit, mais aussi qu'ayant toutes les affections qu'il doit pour la conseruation de ce dont il tient l'origine de son estre, la possession de cet estre luy soit prorogée pareillement; & que s'il vient à manquer à ces affections, il perde la iouïssance de l'effect dont il a mesprisé la cause ? C'est encore plus conformément à l'institution de la Nature qu'il a esté mis à la teste de tous les autres commandemens. Car les premieres relations qui se presentent à considerer entre les hommes, sont celles de

l'egalité que leur eſtre leur donne reſpectiuement, & de l'inegalité que peuuent produire en eux les diuers autres reſpects qui ſuruiennent à leur eſtre. Si donc vous venés à les conſiderer en cette égalité ſeulement, dautant que cela ne produit en l'entendement ſinon vne notion commune, & qui leur conuient generalement à tous, il ne peut auſſi produire que cette inſtruction generale dont nous auons desja parlé, qui eſt que chacun doit aimer ſon prochain comme ſoy meſme. Mais ſi vous venés à les conſiderer dans les deuoirs particuliers qui naiſſent des diuerſes relations ſuruenuës à l'eſtre commun, il n'y a point de doute que la relation qui donne la ſuperiorité, ne donne auſſi cette prerogatiue au ſujet où elle ſe rencontre, d'eſtre mis le premier en rang & en conſideration dans la deſcription de ces deuoirs. Parce qu'encore que la reſſemblance de l'eſtre qu'ils poſſedent tous d'vne meſme ſorte, les reduiſe en cet égard à vne entiere égalité, la ſuperiorité pourtant en tire

quelques vns hors du pair,& leur donne la préeminence.

Or y a-t-il de deux sortes de superiorité & de préeminence. Car il y en a vne qui ne met point de difference d'ordre entre ceux en qui elle se rencontre, mais donne seulement quelque auãtage & quelque preseance entre personnes de mesme rang. Et telle est la relation du mary à la femme & de la femme au mary, que i'ay ailleurs accomparée au gouuernement Aristocratique, où les Senateurs commandent coniointement,& ne sont point contraints à suiure les aduis les vns des autres,sinon à la pluralité des voix. Seulement y a-t-il à considerer qu'en cette societé du mariage, qui n'est composée que de deux personnes, le mary, à cause de l'excellence & de la dignité de son sexe, est reputé auoir deux suffrages, ce qui luy donne l'autorité, s'il naist entre luy & sa femme quelque diuersité d'opinions pour le gouuernement de leur famille. Et quant à ce qui est de la conduite de l'vn & de l'autre, celle de

l'homme, selon la disposition de la Nature, ne dépend point du tout de la femme, parce qu'en l'inegalité de la perfection de leur entendement & de leur prudence, l'auantage est du costé du mary : & ce que celle de la femme depend de l'hõme, ce n'est pas tant parce que selon la disposition de la Nature, il y ait pardeuers le mary quelque autorité absoluë de commander, que parce qu'il a quelque force de persuader, que la plus grande perfection de son entendemẽt luy donne. Car dans l'integrité de la Nature il n'eust point esté necessaire que l'homme vsast d'autorité en cet égard, dautant que l'enténdement de la femme auoit assés de perfection, ou pour apperceuoir de luy mesme ce qui estoit de la prudence & de la raison, ou pour receuoir sans contredit l'impression & l'irradiation des lumieres de celuy de l'homme. Mais il y a vne autre superiorité qui produit difference d'ordre entre les personnes, & qui emporte auec soy vne absoluë autorité de commandement. Et telle

eſt celle qu'engendre la relation des peres aux enfans, que i'ay ailleurs accomparée au gouuernement royal, où les inferieurs ſont ſujets & doiuent l'obeïſſance, meſmes ſans prẽdre connoiſſance de la raiſon du commandement. Parce qu'ou bien leur aage & la conſtitution de leur nature, leur oſte la capacité d'en iuger; ou s'ils en ont quelque capacité, tant y a qu'ils doiuent preſumer de la prudence ſuperieure à laquelle ils ſont ſoûmis, qu'elle en iuge encore beaucoup mieux qu'eux, & que, quoy qu'il en ſoit, la gloire de l'inferieur conſiſte en vne franche & volontaire obeïſſance. Telle eſtant donc naturellement la conditiõ des enfans à l'égard de ceux qui les ont engendrés, qu'elle les conſtituë en vn ordre manifeſtement different, ç'a eſté conuenablement à la nature des choſes, que le commandement qui concerne l'honneur qu'on doit aux peres & aux meres, a eſté colloqué le premier. Et eſt premierement à conſiderer en ce commandement, qu'il n'y eſt point fait de men-

tion du deuoir des peres enuers les enfans; puis apres eſt à obſeruer quel eſt celuy que les enfans ſont obligés de rendre à leurs peres & à leurs meres. Or pour le premier, on en peut rendre deux raiſons. L'vne eſt, que les enfans ayant relation d'vne ſi grande inferiorité, il n'eſtoit pas raiſonnable, ſi Dieu euſt voulu donner quelque commandement aux peres en cet égard, de le mettre à la teſte de la Loy, puis que c'eſt la ſuperiorité de l'obiet qui a deu mettre l'ordre entre les commandemens de cette ſeconde Table. L'autre eſt, que le deuoir des peres enuers les enfans conſiſtant en affection ſeulement, il n'eſtoit pas beſoin d'en faire aucune mention dans l'integrité de la Nature, ny dans les commandemens qui la repreſentent. Parce que pour l'affection que les peres leur ont deuë entant qu'ils ſont hommes, cette notion commune, d'aimer ſon prochain comme ſoy meſme, la contient neceſſairement. Et pour ce qui eſt de celle qu'ils leur ont deu porter entãt qu'ils

sont leurs enfans, il ne leur en falloit point d'autre leçon que celle qu'ils auoyent écrite dans leurs entrailles. Car c'eſt vne choſe ſi profondement enracinée en l'homme, que tant s'en faut qu'elle euſt peu receuoir quelque alteration dans l'eſtat de cette haute perfection de ſon eſtre, & de cette excellente conſtitution de toutes ſes facultés, que meſmes depuis que nous en auons degeneré, & qu'en toutes autres choſes nous nous ſommes merueilleuſement corrompus, elle s'eſt conſeruée en la pluſpart, iuſques à éclatter d'vne façon admirable en diuerſes occaſions, meſmes entre les Barbares. Pour ce qui eſt du ſecond, Dieu meſme s'en eſt expliqué par ce terme *d'honorer*: ce qui conuient parfaitement bien à l'inſtitution de la Nature. Car il eſt bien certain que les enfans doiuent aimer leurs peres, parce que ſe ſont des hommes, & par conſequent des obiets de cette commune dilection laquelle doit eſtre entre eux tous. Et il eſt bien certain encore que cette

amour doit croistre en eux par le ressentiment des obligations qu'ils leur ont entant que ce sont leurs bienfaiteurs ; dautant que cela demande naturellement de la rèconnoissance, & que toute reconnoissance sincere est accompagnée d'affection. Et à proportion de ce que les bienfaits sont grands, à mesme proportion doit croistre ce ressentiment, & par consequent encore l'affection à mesme mesure. De sorte que les bienfaits des peres & meres enuers leurs enfans consistant en la communication de leur estre, qui de soy mesme est excellent, & puis en leur education, d'où ils tiennent leur bien estre ; comme ces bienfaits là n'ont point de prix, le ressentiment & l'affection qui les suit doiuent sans doute estre extremes. Là où donc les interests de la gloire de Dieu, & ceux de l'affection & de la gratitude que les enfans doiuent à ceux qui les ont engendrés, ne se choquent point, il est mal aisé de dire iusques où l'affection des enfans enuers les peres & les meres se doit

porter, puis que le sujet qu'ils en ont est entierement inestimable. Or l'honneur qui est ordõné par ce commandement comprend tout cela, & encore quelque chose dauantage. Naturellement tout bienfait oblige à quelque ressentiment d'affection, mais tout bienfait n'oblige pas à honneur, quand les personnes sont extremement inegales. Comme si vn fils fait quelque bien à son pere, son pere est obligé de l'aimer à cette occasion; mais cela n'enclost pas pourtant l'obligation à l'honneur, à cause de la grande & excessiue inegalité qui est establie entr'eux par la nature. Mais il y a tels bienfaits qui non seulement demandent, outre la reconnoissance, quelque honneur, parce qu'estans grands & considerables en eux mesmes, ils se communiquent de personne à personne qui sont égales d'ailleurs, mais qui mesmes constituent vne si grande inegalité entre celuy qui les communique, & celuy qui les reçoit, que nul autre bienfait puis apres, quel qu'il soit, ne les egale. Et

tel eſt le bienfait de la communication de l'eſtre, qui paſſe des peres aux enfans, & de l'education, d'où le bien eſtre ſe produit, comme ſans doute il euſt eſté dans l'integrité de la Nature. Et c'eſt ce qu'Ariſtote, qui a mieux qu'aucun autre Philoſophe conſideré cette affaire dans ſes principes, a formellement reconnu, quand il a dit que l'obligation des enfans aux peres & aux meres eſt ſi grande, qu'elle eſt abſolument indiſſoluble, dautant que nulle reconnoiſſance, ny nulle retribution de bienfait, ne la ſauroit iamais equipoller. Ie ſçay bien que la Police a introduit quelques droits en ce qui eſt de l'exercice des deuoirs qui dependent de ces relations, où il ſe pourroit rencontrer quelque choſe qui s'écarte de la diſpoſition de la Nature. Mais il ſe trouuera lieu ailleurs d'en faire conſideration, & d'examiner iuſques où la neceſſité de la Police a peu & deu porter l'alteration des droits de la Nature en cet égard. Icy nous conſiderons vn eſtat où les loix politiques neuſſent point eu de lieu,

& où toutes choſes euſſent eſté dans la pureté de leur origine.

Cela pourtant n'explique pas encore parfaitement cette matiere. Car i'ay deſia donné à entendre qu'il y a de deux ſortes de ſuperiorité : l'vne, qui donne vne autorité abſoluë de commander, & l'autre non. Et celle cy demande de l'honneur, c'eſt à dire, de l'eſtime coniointe auec reſpect, qui n'eſt rien autre choſe qu'vn volontaire & ingenu reſſentiment de ſon inferiorité, qui ſe témoigne aux occaſions, ſoit en geſtes, ſoit en actions, ſoit en paroles. Celle là demande l'obeïſſance outre l'honneur, c'eſt à dire, outre cette eſtime & ce reſpect, vne franche & volontaire ſoûmiſſion à executer ſelon ſon pouuoir ce que le ſuperieur ordonne. Et il n'y a point de doute que la nature n'enſeigne aux enfans qu'ils doiuẽt cette ſorte d'honneur à ceux dont ils ont tiré leur eſtre. Car quand S. Paul dit, *Enfans obeïſſés à vos peres & meres, car cela eſt iuſte*: il adiouſte cette raiſon, qu'il eſt ainſi commandé, *Honore ton pere & ta mere*:

ce qui ne seroit pas bien raisonné à luy, si cet honneur ne contenoit l'obeïssance. Et quoy que comme i'ay desia dit, la Police ait introduit au monde diuers droits differens de ceux que la Nature auoit establis, si est-ce qu'il n'y a iamais eu de Police qui n'ait laissé aux peres l'autorité de gouuerner leurs enfans, parce que c'est vn droit de nature absolument inuiolable. En effect, à qui peut-il appartenir de pouruoir à l'accompliſſement de l'ouurage, sinon à la cause qui l'a commencé? Et quand il est acheué, à qui peut toucher le soin & l'autorité de sa conseruation, sinon à la mesme cause encore? Et si pour paracheuer l'estre de l'homme, & l'amener à son bien estre, qui est sa perfection, l'education est neceſſaire, & pour l'education l'autorité de luy commander, à qui appartient ce pouuoir sinon à la mesme cause qui l'a produit, c'est à dire au pere & à la mere? Neantmoins, bien que cela ainsi dit generalement, ne reçoiue point de difficulté, si en peut-il

naiſtre quelcune de la conſideration des diuers eſtats auſquels les enfans ſe rencontrent, & qui ſemblent deuoir varier la nature de l'autorité paternelle, & du commandement qui en dépend. Car autre ſans doute eſt l'eſtat de l'enfant quand il n'vſe du tout point, ou au moins qu'il vſe fort peu de la faculté de la Raiſon, à cauſe de l'imbecillité de l'aage & de l'imperfection de ſes organes. Autre quand il eſt en l'aage auquel ſes organes ſont parfaits à la verité, mais où il a auſſi les affections vn peu vehementes, & que d'ailleurs il demeure dans la famille de ſon pere, & n'en fait point encore à part. Et autre finalement, quand il eſt venu en aage, non de la perfection de ſes organes ſeulement, mais de la parfaite maturité de ſa raiſon, & que par le mariage il s'eſt retiré d'auec ſon pere, pour conſtituer vne autre famille, & acquerir là d'autres relatiõs que celles qu'il auoit auparauant. De ſorte qu'il ne ſemble pas qu'il ſoit conuenable à l'inſtitution de la Nature, que l'obiet du

cõmandement passant par de si grands & si notables changemens, le pouuoir de commander demeure toûiours vniforme. Mais en cela, non plus que dans les autres choses, la Nature ne nous a pas destitués d'enseignemens. Car en ce premier estat, où l'homme n'vse point de sa raison, il faut qu'il depende absolument de la raison & de la volonté d'vn autre. De sorte que l'autorité paternelle en ce temps là est, comme on parle, despotique, c'est à dire, à peu prés de mesme nature auec celle qu'vn maistre a sur ses valets. Car les valets ou esclaues n'vsent non plus de leur raison en la pratique de l'obeissance laquelle ils doiuent à leurs maistres, que s'ils n'en auoyent point du tout. Ce sont purement des instrumens animés, dans lesquels le maistre ne considere sinon la faculté d'agir & de se mouuoir, & non pas celle de iuger ou de conduire. Et c'est à cause de la ressemblance qui est entre ces choses, que S. Paul, qui estoit vn grand scruteur, & vn grand interprete des droits de

de la Nature, dit, que *tandis que l'heritier est enfant, il ne differe en rien du serf.* En ce second estat, l'autorité demeure encore toute entiere par deuers le pere & la mere; mais neantmoins elle change vn peu de forme, & deuient à peu pres semblable à celle du gouuernement qu'on appelle politique ou royal. Car les rois ont bien telle autorité sur leurs suiets, qu'il faut de necessité que les sujets leur obeïssent; mais neantmoins, parce que ce sont des hommes libres, il faut qu'ils les considerent comme tels, & qu'ils se seruent de leur raison. Ils ne leur doiuent donc commander que des choses iustes, afin que leur entendement estant capable d'en comprendre l'equité, l'obeïssance suiue d'elle mesme, sans que, s'il est possible, il y soit besoin de l'autorité. Car en tel cas l'autorité n'est neccessaire sinon lors que l'entendement, soit par quelque passion ou autrement, ne se fleschit pas de soy mesme à ce qu'ordonne le commandement. Dans le troisieme estat l'autorité paternelle demeure,

parce qu'elle eſt fondée en des choſes qui ne s'aboliſſent iamais; mais l'vſage, en l'integrité de la nature, en a deu changer tout à fait. Car celuy que la nature appelle à gouuerner ſes propres enfans, & qu'elle pouruoit du iugement & de la prudence neceſſaire pour cela, n'a plus beſoin du gouuernement d'autruy, & eſt deuenu auſſi capable d'exercer cette autorité, que ceux qui l'ont auparauant exercée ſur ſa perſonne. Et quand ie dis que l'autorité demeure, & que neantmoins l'vſage s'en perd, ie ne penſe pas rien dire qui ſoit contraire à la raiſon. Car à la verité dans la Phyſique, les operations ceſſent ou ceſſe le beſoin de les exercer; & là où ceſſent & le beſoin & les operations, ſont auſſi preſuppoſées ceſſer les facultés meſmes. Parce qu'on dit que la Nature ne fait ny ne conſerue rien pour neant, & que comme elle ne manque iamais aux choſes abſolument neceſſaires à ſes productions, auſſi ne fait elle iamais inutilement les ſuperfluës. Mais dans la Morale il n'en eſt

pas du tout ainſi : dautant que les facultés qui ſont dans l'étenduë de ſa ſphère, & particulierement celles qui conſiſtent en autorité, ne ſont pas ſeulement deſtinées pour le beſoin, ce ſont auſſi des reſultats & neceſſaires & naturels des qualités qui ſont dans les ſujets où elles ſe trouuent. Tellement que quand il arriue du changement dans l'obiet ſur lequel l'vſage de l'autorité s'eſtendoit, qui en abolit entierement le beſoin, comme en vn homme parfaitement bien conſtitué, tel que nous le nous figurons maintenant, & capable de gouuerner & autruy & ſoy meſme, il ſeroit inutile & hors de propos de l'employer. Et toutesfois l'autorité meſme ſe conſerue dans le ſujet où elle eſt, d'autant que cette relation de pere eſt inſeparable de ſa perſonne. Ie n'ignore pas que les Romains en ont vſé autrement, & que parmy eux le pere gardoit ſa puiſſance toute entiere ſur ſes enfans mariés, & ſur les enfans qu'ils engendroyent, ſi ce n'eſtoit qu'ils les émancipaſſent auant que de les don-

ner en mariage ; ce qui estoit vne pratique de leur droit ciuil , & de leur Iurisprudence particuliere. Mais cela mesme confirme ce que i'ay dit : parce que la conseruation de la puissance paternelle auant l'émãcipation, est vne reconnoissance manifeste que le droit en demeure toujours; dautant que ses causes sont permanentes : & l'émancipation qui en ostoit l'vsage quand on la faisoit, est vn adueu qu'alors il n'est plus temps d'en vser , quand celuy sur qui on l'exerçoit, a assés de prudence, & de iugement pour estre maistre de sa conduite. Tellement que dans l'integrité de l'estat des hommes , telle que nous la considerons, la Nature ne deuant iamais manquer de fournir à tout homme venu en aage toutes les qualités necessaires à vn bon & legitime gouuernement tant de soy que de ses enfans, il n'estoit pas besoin de Preteur pour en faire l'emancipation, puis que la Nature la faisoit assés d'elle mesme.

DES AVTRES DEVOIRS des hommes entr'eux, & premierement en ce qui regarde la conseruation de la vie du prochain.

APres auoir consideré la difference que la Nature à mise entre les hommes à l'égard de la superiorité & de l'inferiorité., & ayant maintenant à les considerer en cette égalité que leur donne la participation d'vne mesme nature & d'vn mesme estre, ie ne saurois suiure d'ordre plus raisonnable, en ce qui est de l'examen des deuoirs dont ils sont obligés entr'eux, que celuy qui se trouuera naturellement établi entre les choses qui leur doiuent estre recommandables. Car la commune mesure deces deuoirs, comme nous auons veu cy dessus, c'est la charité ; & la charité se doit premierement & principalement exercer où les occasions sont plus necessaires

& plus importantes. De plus, la neceſſité & l'importance des occaſions de l'exercer, ſe meſure naturellement par la neceſſité & par l'importance des choſes qui touchent le prochain auquel nous ſommes obligés de ces deuoirs. De ſorte que ces deuoirs ſont plus ou moins neceſſaires ou importans ſelon la qualité des choſes meſmes. Le premier donc, & le plus important des biens dans la poſſeſſion deſquels noſtre prochain ſe doit naturellement intereſſer, eſt la conſeruation de ſon eſtre & de ſa vie. C'eſt le fondement de tous les autres biens, ſans la poſſeſſion duquel nous n'en pouuons retenir aucun, & par le moyen duquel encore, ſi nous le pouuons conſeruer, nous pouuons retenir les autres biens que nous auons, ou au moins conſeruer l'eſperance de les rappeller, ſi par quelque accident il nous eſt arriué de les perdre. C'eſt ce qui nous rend tous les autres biens ſenſibles, & qui nous en fait ſauourer le contentement; iuſques là qu'il y a ſujet de douter ſi la delectation

que nous en tirons consiste en autre chose qu'en ce qu'ils nous font sentir nostre estre en sa constitution naturelle. Car les douleurs nous aduertissent aussi que nous sommes ; mais nous les appellons des maux parce qu'elles nous font sentir nostre estre en vn estat peruerti. Au lieu que nous appellons biens les choses qui meuuent & qui excitẽt les operations de nos facultés en telle façon, qu'elles nous font remarquer par la douceur de leur sentiment, que nos organes sont reglés & composés comme il faut, & qu'ainsi nostre estre se trouue dans vne constitution conuenable. C'est enfin ce pour la conseruation de quoy nous auons de si violentes affections, qu'il n'y a point de bien physique que nous n'abandonnions pour retenir celuy là, si nous suiuons les inclinations de la Nature. Car on a bien veu des gens qui luy ont preferé le bien Moral, qui cõsiste en l'exercice de la vertu : & c'est ce que font tous les iours ceux qui sont veritablement vaillans, qui exposent leur vie à tous

les plus grands hasards, plustost que de manquer à vne genereuse action, & à vne occasion loüable. Et la raison de cela est que le bien physique & le bien moral n'estans nullement à comparer, si tost que l'idée du bien moral a veritablement rempli l'esprit d'vn homme capable de l'estimer selon sa valeur, tout autre bien, quel qu'il soit, luy paroist vain & mépriſable. Et c'est sans doute cette belle image de la vertu qui saisit l'esprit des Spartiates, & de leur capitaine Leonidas, quand ils s'en allerent en resolution de mourir, defendre le pas des Thermopyles. Et s'il est vray, ce que dit Ciceron, que les legions Romaines sont quelques fois allées auec alegresse en des lieux d'où elles sauoyent certainement qu'elles ne retourneroyent iamais, il falloit qu'elles eussent receu cette impression, que mourir en combattant pour la defense de son pays, est vne action de vertu laquelle est preferable à la vie. Il s'en trouue qui hasardent leur vie, non pour la vraye vertu, mais pour

ce qu'on apppelle le point d'honneur, & qui ne ſemblent pas y auoir regret, ſi en telles occaſions il leur arriue de la perdre. Mais c'eſt que l'idée de la vertu a quelque choſe de ſi beau, que ſon ombre meſme, quelque vaine qu'elle ſoit, charme les ames vn peu genereuſes. Car ceux là s'imaginans que la vertu giſt au courage, pour quelque occaſion qu'il s'excite, & de quelque cauſe qu'il ſoit irrité, ils aiment mieux laiſſer la vie, que non pas ſouffrir qu'on leur rauiſſe la reputation d'eſtre courageux. La liberté eſt ſans doute vn bien phyſique, & qui ne peut pas eſtre mis au nombre de ceux de l'eſprit. Et ſe trouue non des hommes ſeulement, mais des nations entieres, qui s'en paſſionnent de telle ſorte, qu'elles ont mépriſé de viure quand elles ſe ſont veuës priuées du moyen de la garentir. Mais Epictete auroit appellé cela vne opinion erronée, ou vn tranſport de l'impatience de l'homme, & non vn mouuement de la Nature, ou vn iugement de la Raiſon. Parce que ſi l'eſtre de

l'homme eſt deſtiné à l'action, comme il appert par tant de belles facultés dont il eſt orné, il vaut mieux le poſſeder vn peu contraint en ſes operations par vne domination externe, que le perdre tout à fait, & perdre auec luy vniuerſellement tout moyen d'agir. Et s'il eſt principalement deſtiné à l'action de la vertu, comme il eſt clair, parce que les plus nobles & plus excellentes de ſes facultés ſont ordonnées par la Nature pour la production des operations morales, la ſeruitude n'empeſche pas vn homme d'eſtre homme de bien & vertueux, au lieu que la mort le dépoüille de tout moyen de faire la moindre action loüable.

Partant le premier deuoir auquel nous ſommes obligés enuers nos prochains entant que nous ſommes naturellement egaux, eſt la conſeruation de leur vie & de leur eſtre. Et cette conſeruation là regarde, ou l'abſtinence des choſes qui ſont capables de le leur oſter, ou le fourniſſement de celles qui ſont vtiles & neceſſaires

pour le leur entretenir, en cas qu'ils fussent en peril d'en perdre la iouïssance. Or l'abstinence des choses qui leur peuuent estre nuisibles, va naturellement deuant. Car si nous sommes obligés à faire du bien à nos prochains, en beaucoup plus forts termes sommes nous tenus de ne leur faire point de mal. Et s'il y a quelque chose qui nous dispense de l'obligation à leur faire du bien, comme pourroit estre l'impuissance dans laquelle on se rencontre quelques fois, celle de ne leur faire point de mal demeure toûiours indispensable : parce que pour ne faire point de mal il ne faut que cesser d'agir; chose à quoy la puissance n'est point necessaire. Il nous est donc premierement defendu d'oster la vie à nos prochains, comme aussi le premier commandement que Dieu nous fait apres celuy qui regarde la prerogatiue de ceux qui nous ont engendrés, est celuy qui dit, *Tu ne tueras point*; conformément à l'institution de la Nature. La iustice de ce commandement est en ce que nous

ne leur auons point donné leur vie, & ainſi nous n'auons point de droit de la leur oſter: & que quand nous la leur aurions dõnée, comme le pere la donne à ſes enfans, elle n'eſt pas à nous pourtant, & nous ne retenons point de droit deſſus en la communiquant. Ioint que l'eſtre de nos enfans ne leur eſt pas tellement communiqué par nous, que Dieu n'y ait la meilleure part, non ſeulement parce que c'eſt luy qui donne & qui entretient la puiſſance d'engendrer, mais encore parce que c'eſt luy qui fournit la plus belle & la plus noble partie de l'homme, & celle qui donne la vie, & le mouuement au reſte. De ſorte que la reigle naturelle de la iuſtice eſtant ou de rendre à chacun ce qui luy appartient, ſi nous l'auons par deuers nous, ou de le luy laiſſer, s'il le poſſede, & rien n'eſtant plus proprement ny plus étroittemẽt à noſtre prochain que ſa vie, c'eſt vne extreme iniuſtice que de la luy rauir. Il y a plus. C'eſt que la vie d'vn chacun n'eſt pas ſeulement à luy: ſon pere & ſa mere y ont bonne

part, & en retirent de l'honneur & de la consolation; sa femme & ses enfans n'y en ont pas moins, & c'est leur support & leur defense: & enfin, la societé du reste des hommes y a interest, parce qu'il en fait vne partie, & qu'il contribuë quelque chose ou à son vtilité ou à son ornement. Tellement qu'en la luy ostant, dans vne seule iniustice on en cõmet plusieurs, lesquelles sont dautant plus grandes que la chose en laquelle elle se commet, est precieuse en elle mesme, & que le dommage, quand elle perit, en regarde beaucoup de gens. A quoy vous pouués encore adiouster ce que Dieu mesme dit au liure de la Genese, & qui merite d'estre icy consideré, parce qu'il est puisé des sources mesmes de la Nature. Là Dieu permettant aux hommes le meurtre des animaux pour leur nourriture, il leur défend expressément d'épandre le sang humain; *parce*, dit-il, *que Dieu a fait l'homme à son image*. Certes en l'image de Dieu il y a deux considerations à faire. L'vne est de la chose mesme

en laquelle consiste cette image ; l'autre est, de la relation qu'elle a à Dieu, lequel est representé par là. La chose mesme consiste dans les conditions naturelles de l'homme, comme sont son intelligence, & sa volonté, & la vertu dont elles doiuent estre remplies, & la dignité qui en resulte, & qui est le fondemẽt de l'autorité que Dieu luy auoit donnée sur les autres animaux. Parce donc que les autres animaux n'ont point tout cela, & qu'ainsi leur estre est merueilleusemẽt inferieur à celuy de l'homme; ou bien l'eminence de sa nature luy donne quelque pouuoir sur leur vie, ou au moins le rend elle capable de receuoir & d'exercer celuy qui luy est donné par le createur. Et il est clair que c'est la Nature mesme qui le luy donne. Car si les plantes sont faites pour les bestes, il est encore plus raisonnable que les bestes soyent faites pour les hommes ; puis que leur estre est plus éleué au dessus des creatures, qui n'ont que le sentiment, que l'estre de celles qui n'ont que le sentiment

n'eſt au deſſus des creatures qui n'ont receu ſinon la vie. Mais quant à l'eſtre de noſtre prochain, nous n'auons rien au deſſus de luy qui nous puiſſe naturellement attribuer quelque puiſſance de la luy oſter, ſans violer hautement la majeſté eternelle de la iuſtice. La relation de cette image conſiſte en la reſſemblance que l'homme a auec Dieu : ce qui ſelon la diſpoſition de la Nature, le nous doit rendre inuiolable. Car ſi celuy qui outrage le portrait d'vn Prince eſt eſtimé coupable de leze maieſté, & ſi les Empereurs ont autrefois puni rigoureuſement ceux qui par ſedition & par meſpris auoyent abbatu leurs ſtatuës, que doit on iuger de ceux qui détruiſent l'image du Dieu ſouuerain ? Certainement ſi d'vn coſté la puiſſance des Empereurs les exalte bien loin au deſſus de la cõdition de leurs ſujets, la nature humaine de l'autre les reduit à l'égalité. Tellement qu'encore qu'ils ſoyent fondés en droit de témoigner du reſſentiment de l'outrage qu'on leur a fait en démoliſſant leurs images

de propos deliberé, ils ne doiuent pourtant pas exceder, cõme fit l'Empereur Theodose, en la punition qu'ils en font. C'est assés qu'ils releuent leur autorité, autant comme il est necessaire pour le bien public; & cela fait, il faut qu'ils mettent en consideration que les hommes, qui sont les images de Dieu, sont infiniment plus à prisер que des statuës insensibles. Mais quant à ce souuerain estre qui auoit mis quelques traits de sa representation en nous, il ne sçauroit trop seuerement vanger ceux qui en effacent les caracteres. Encore ce mot, que *c'est Dieu qui a fait* l'homme a son image, a-t-il vne singuliere emphase. Parce que comme l'original doit estre reueré en son portrait, la cause doit pareillemẽt estre respectée en son effect, & que le tableau que le Prince a fait de soy mesme, pour seruir de memorial de son estre à la posterité, a quelque chose de plus venerable & de plus grand que tout cela en quoy il peut auoir esté representé par les peintres ou les statuaires.

De

De ce que dessus il est aisé de recueillir que ceux là se sont trompés qui ont attribué la puissance de vie & de mort aux peres sur les enfans, & qui ont donné à chacun d'entre les hommes le pouuoir de se priuer de son estre à sa volonté, estimans que l'vn & l'autre depend des principes de la Nature. Car pour ce qui est du premier, si les Romains qui l'ont ainsi pratiqué au commencement, n'auoyent eu autre égard en cela sinon de constituer les peres iuges des actions de leurs enfans, pour les punir en cas de crime, de la mesme sorte que les Magistrats punissoyent les autres personnes qui pechoyent contre les loix, il n'y auroit peut estre rien à reprendre en leur institution, sinon qu'elle ne sembleroit pas estre assés accommodée à la prudẽce politique. Parce que les iuges doiuent estre sans passions aussi bien que les loix: or est-il fort difficile qu'vn pere ne se laisse pas emporter à ses affections naturelles lors qu'il est question de son enfant; & si, comme dit le Comique,

la moindre peine suffit à vn pere pour expier vn grand peché que son fils a commis contre luy, il n'y a pas apparence qu'il soit beaucoup plus seuere en ce qui regardera le public, qu'en ce qui le concerne luy mesme. Que s'il se trouue entre les peres des ames si roides & si inflexibles que de traitter leurs enfans selon toute la seuerité des loix, comme firent Brutus & Manlius, il est fort à craindre que cette haute & eminente vertu ne dépouille les hommes de l'humanité, & ne degenere en barbarie. Et peut estre qu'il est autant expedient pour le bien de l'Estat, que les peres gardent inuiolablement la tendresse que la Nature leur donne enuers leurs enfans, que de les y voir renoncer sous pretexte de conseruer la maiesté des loix publiques. Mais puis qu'ils ont attribué cette puissance aux peres, comme si c'estoit vn droit que la Nature leur donnast, on ne les peut pas excuser d'en auoir en cela merueilleusement ignoré les reigles. Car les peres n'ont pas seuls communiqué l'estre à leurs

enfans par la generation ; c'eſt Dieu qui leur en a donné la meilleure part: & en ce qu'ils y ont contribué, ils n'ont peu ſe reſeruer la puiſſance de le reprendre. Et ſi la Iuriſprudence des hommes ne permet pas à vn pere de reprendre vn heritage qu'il a ſolemnellement donné à ſon fils, ſi la donation s'eſt faite par des tiltres autentiques, & ſi elle a eſté acceptée ſelon les couſtumes du pays, la Nature, dont les loix ſont les conſtitutions de Dieu meſme, ſouffriroit-elle qu'il luy oſtaſt l'eſtre qu'il luy a donné, & qu'il poſſede plus eſtroittement, & d'vne façon plus propre, qu'il ne ſauroit faire quelque heritage que ce ſoit? Que ſi l'inclination que la Nature nous a dõnée à la procreation des enfans, eſt pour la generatiõ de noſtre sẽblable, & pour la propagatiõ de l'eſtre en d'autres indiuidus, il n'y a point d'apparence qu'elle nous euſt voulu donner la liberté de le deſtruire apres l'auoir ainſi prouigné. Et ſi par vne ſeconde intẽtion de ſa ſapience, comme ie l'ay dit cy deſſus, elle a regardé

à la conſeruation de l'eſpece, & à nous donner, comme quelques vns le pretendent, le moyen de nous immortaliſer, il n'y a point d'apparence non plus qu'en ſe contrariant à elle meſme, elle nous euſt laiſſé le pouuoir de nous oppoſer à ſon deſſein. Enfin, ſi, comme il eſt clair, c'eſt de ſon inſtinct, & par la diſpoſition de ſon ordre, que toutes les cauſes qui ont quelque ſentiment d'affection, ont de l'amour pour leurs effects, de ſorte que plus leurs effects ſont beaux, & plus la façõ de laquelle elles les ont produits eſt noble & parfaite, plus auſſi leur affection enuers eux eſt elle ardente & inuiolable, & plus grand le ſoin qu'elles ont de leur conſeruation; il eſt contre toute apparence de raiſon, ou qu'elle ait priué les hommes de ces inclinations enuers leurs enfans, ou qu'elle leur ait permis d'y reſiſter & de les eſteindre. Car elle a compoſé noſtre eſtre de deux choſes: ſelon l'vne nous ſommes hommes, & ſelon l'autre, animaux. En ce ſecond égard doncques elle a deu

imprimer en nous les meſmes ſentimens que nous voyons empraints dans le cœur des beſtes les plus faroûches, qui s'expoſent à toutes ſortes de perils pour en garentir leurs petits. En ce premier, elle n'a pas deu étouffer en nous ces paſſions que la condition d'animaux nous a données, mais les épurer ſeulement, & les éclairer de la raiſon, & les rendre d'autant plus fortes & plus inuincibles, qu'eſtans bonnes en elles meſmes, elles ſont encore plus dignes des natures intelligentes, que de celles qui ne le ſont pas. Mais la grande raiſon que la Nature nous fournit, eſt, que ce que les ſouuerains Magiſtrats ont de droit, chacun en l'Eſtat dont il a le gouuernement, cela meſme a cet Eſtre ſouuerain dans la ſocieté de tous les hommes en general, dont il a toûjours gardé l'adminiſtration & l'empire. Comme donc dans les Eſtats bien policés la vie de tous les particuliers eſt ſous la protection du ſouuerain Magiſtrat, de ſorte qu'il n'eſt permis à aucun d'y attenter que par ſon com-

mandement, ou au moins par sa permission bien expresse ; ainsi dans le Monde vniuersel l'estre des peres & des enfans, & des petits & des grands, & de tous generalement, est sous la sauuegarde de Dieu, si bien qu'il n'est licite à qui que ce soit d'entreprendre de le leur rauir, s'il ne le permet expressément, ou mesmes s'il ne le commande.

Et de là mesme se prouue que c'est vn attentat à sa souueraineté que de se défaire soy mesme. Car à l'égard de mon prochain, il est bien certain que ma vie est à moy, de sorte qu'il n'y peut rien pretendre. Mais à l'égard de Dieu, ce n'est plus à moy qu'elle appartient, c'est à celuy qui en est le Createur, & à qui seul est reserué l'empire des choses du monde. Comme donc les Iurisconsultes ne veulent pas que personne soit maistre de ses propres membres, pour en disposer à sa volonté, parce qu'aucun n'est né pour soy seulement, & que nous faisons tous partie de quelque societé, à qui nous sommes tenus

des seruices de nostre vie : il n'est pas raisonnable que nous disposions de nous mesmes à nostre plaisir, puis que nous sommes membres de cette grande societé du genre humain, au bien de laquelle nous sommes obligés de contribuer, tant qu'il plaist au souuerain maistre de tout d'y requerir nostre assistance. Et si le serment que les matelots prestent au Pilote, & les soldats au Capitaine, les oblige à garder la station où il les place, pour ne s'en departir iamais que par son commandement; nous prestons en naissant vn serment à ce grand Dieu, qui nous oblige encore plus inuiolablement à ne desemparer iamais le lieu qu'il nous a donné dans l'Vniuers, iusques à ce que le sifflet de son commandement exprés, ou la voix de sa Prouidence nous en tire. En effect, le desir de viure est si naturel, & si profondement enraciné dans nos entrailles, qu'il n'en sçauroit iamais sortir que par la souffrance de quelque violente douleur du corps, ou de quelque extreme déplaisir de l'esprit, dont nous

voulions que la dissolution de nostre estre nous deliure. Et s'il y a eu quelcun qui soit sorti de la vie par vne mort volontaire, sans en estre chassé par le sentiment reel de l'vn de ces maux, ou bien il les a apprehendés pour l'auenir (& chacun sçait quelle puissance la crainte a quelques fois sur les esprits,) ou il faut qu'il ait eu l'entendement troublé par les fumées d'vne bile noire & bruslée. Et ce grand Caton mesme, qui s'ouurit & se déchira le sein pour en arracher la vie auec tãt de ferocité, ne le fit point pour autre raison sinon qu'à son égard le déplaisir de tomber entre les mains de Cesar, estoit vn mal plus insupportable que la mort mesme. Or si nous auons cette persuasion, que toutes choses sont gouuernées par la Prouidence de Dieu, & que les biens & les maux nous viennent de la dispensation de sa main, nous ne deuons pas penser qu'il nous soit permis de nous soustraire à l'execution de sa volonté, & de luy oster, en nous ostant, la matiere & le moyen d'exer-

cer noſtre vertu, & de procurer ſa gloire. C'a eſté vne barbarie à quelques Princes dont les hiſtoires font mention, de faire planter vn homme deuant leurs yeux, pour s'exercer de loin ſur luy à lancer le iauelot, & de là remporter la reputation d'y auoir beaucoup de dexterité & de iuſteſſe. Neantmoins, ſi cet accident eſtoit arriué à vn homme de vertu, d'eſtre deſtiné à cet vſage, il attendroit le iauelot conſtamment, & s'il en filloit les yeux, au moins ne s'en fuiroit-il pas laſchement, & n'abandonneroit pas ſon poſte. Combien moins donc le deuroit faire vn homme doüé d'vne auſſi haute magnanimité qu'il conuient à la perfection de noſtre eſtre, ſi Dieu l'auoit choiſi pour eſtre l'obiet ſur lequel diuerſes calamités vinſſent fondre ?

Il ne me reſte donc plus ſur cette matiere ſinon d'accorder auec la doctrine generale qui nous defend de tuer, cette commune creance de tout le monde, que de repouſſer la force par la force, & conſeruer ſa vie

aux deſpens de celle d'autruy, eſt vne loy de la Nature, & qui auroit lieu meſmes en ſon integrité, ſi la neceſſité s'y en preſentoit. Car quand Ciceron defendant Milon, & le voulant iuſtifier du meurtre commis en la perſonne de Clodius, dit que nous auons tiré cette loy, non de l'Eſcole des hommes & de leur inſtitution, mais de celle de la Nature, qui l'a engrauée dans nos cœurs, & qu'en liſant ce bel endroit de ſon Oraiſon nous luy donnons approbation, ny luy n'a pas penſé parler d'autre Nature que de celle dont les enſeignemens ſont dans vne entiere pureté, ny nous n'en auons point ordinairement d'autre ſentiment que celuy de Ciceron meſme. Lors que nous diſons que la Nature nous oblige à la conſeruation de l'eſtre de noſtre prochain, nous n'entendons pas pour cela preiudicier à l'obligation que nous auons à la conſeruation du noſtre. Et en cette egale valeur de ſon eſtre auec le noſtre à l'égard de l'eſtimation d'vn tiers, cette inegalité y demeure tou-

jours pourtant à l'égard de noſtre propre eſtimation, que nous auons cy deſſus prouué eſtre iuſte & naturelle, c'eſt que le noſtre eſtant à nous, nous ſommes plus tenus de le conſeruer que celuy d'autruy. Si donc nous nous trouuons en tel eſtat que l'eſtre de noſtre prochain & le noſtre ſoyent en vn peril eminent, il eſt bien raiſonnable que nous facions tout ceque nous pourrons pour les en preſeruer tous deux : & tandis qu'il reſte quelque eſperance de le pouuoir, nous ſommes obligés par la Nature à la conſeruation de l'vn & de l'autre. Mais quand la choſe en eſt venuë à tel point, qu'il faut neceſſairement que l'vn des deux periſſe, alors on ne peut pas douter que cette meſme nature ne nous enſeigne que le noſtre nous doit eſtre en plus grande conſideration. Car il en eſt de cecy comme des deux plats d'vne balance également contrepeſée. Si vous comparés eſtre à eſtre, voſtre conſultation demeure en ſuſpens, de ſorte que vous ne ſauriés determiner de quel coſté la

resolution doit pancher. Mais si vous venés à adjouſter à l'vn des deux cette reflexion qu'il eſt à vous, alors ſans aucune heſitation la balance ſort de l'equilibre. Et la nature nous conduit à cela en toutes ſortes d'occurrences. Car ſi deux hommes ſont en peril d'vn meſme naufrage, & que l'vn puiſſe ſauuer l'autre en ſe ſauuant, les ſentimens naturels de la commune charité le doiuent porter à le faire. Mais s'il ne ſe peut euiter que l'vn ou l'autre ne ſe perde, la Nature enſeigne à tous les deux de taſcher à ſe garentir, en abandonnant le ſoin de ſon compagnon. Or en la queſtion dont il s'agit la choſe eſt tout à fait ſemblable, ſinon qu'au peril du naufrage c'eſt la tempeſte qui menace également les deux paſſagers, icy c'eſt l'vn des deux combattans qui menace l'autre. Ce qui ne change nullement la diſpoſition de la iuſtice de la Nature en cette occurrenrence. Parce que ſi generalement parlant, & ſans auoir égard aux circonſtances du fait, il y a de l'iniuſtice

à oſter la vie à ſon prochain ; il y a pareillement de la barbarie & de l'inhumanité à ne la luy pas conſeruer quand il eſt poſſible. Et ſi l'impoſſibilité de la luy ſauuer en ſe ſauuant pareillement, excuſe du blaſme de l'inhumanité ; la neceſſité ineuitable de la luy oſter pour ſe garentir, excuſe du blaſme de l'iniuſtice. Car quand on la luy oſte ainſi, le deſſein n'eſt pas proprement de la luy oſter, mais ſeulement de ſe conſeruer la ſienne. Comme quand on ſe fait couper vn bras pour ſauuer le reſte du corps, on n'a pas proprement intention de perdre le bras ; car il n'y a perſonne qui de gayeté de cœur ſe priue de l'vſage de ſes membres. Mais parce qu'on ne peut conſeruer enſemble cette partie & le tout, lors qu'il les faut neceſſairement partager, le tout eſt toujours iugé preferable à la partie. Que s'il y faut faire quelque conſideration de l'intereſt que la ſocieté des hõmes y peut auoir, il eſt plus iuſte & plus raiſonnable que que celuy qui attaque, periſſe, que

non pas celuy qui se defend. Parce que l'vn est vn violent, qui veut auec iniustice oster la vie à son prochain ; & à la societé vn de ses membres, qui luy peut estre en vtilité ; au lieu que l'autre est vn homme iuste & moderé, qui ne priue son ennemy de la vie, ny la societé humaine, d'vn de ses membres, qu'à regret, & contraint par vne necessité que les sentimens de la Nature & de la Raison luy font iuger insurmontable. Et telle a toujours esté l'opinion de toutes sortes de nations en general, & en particulier, de tous les plus celebres Philosophes & Iurisconsultes. Iusques là que maintenant, que le Christianisme a apporté tant de nouuelles lumieres, & découuert tant de nouueaux motifs à la charité, il n'y a point d'Estat si seuere entre les Chrestiens en l'establissement de ses loix, qui ne iustifie le meurtre en ce qu'on appelle *son corps defendant*, pourueu qu'il conste clairement qu'on ny a point cherché la mort d'autruy, mais la conseruation de soy mesme. Tant c'est vn principe de nature profonde-

ment enraciné, & qui se persuade viuement à la Raison, sous quelque Dispensation qu'on viue.

DES DEVOIRS DE l'homme enuers son prochain, en ce qui regarde l'honneur & la pudicité du mariage.

NOus auons dit cy dessus, qu'apres l'estre de l'homme, il n'y a chose qui luy soit si proche ny si coniointe que sa femme, puis que par l'institution du mariage elle est faite vne mesme chair auec luy. En effect, le pere & les enfans ont bien vne relation merueilleusement étroitte dans la Nature, & qui tire en consequence des deuoirs inuiolables, & de vehementes affections. Mais si est-ce pourtant que leur vnion en comparaison de celle de l'homme & de la femme, n'a point de liaison si intime,

& à considerer les choses dans la pureté de leur origine, elle ne produit point de si viue ny de si sensible dilection. Tellement qu'apres la conseruation de sa vie, la chose la plus importante & la plus considerable à l'homme, est l'honneur de son mariage, & la pudicité de la femme auec laquelle Dieu l'a conioint. Aussi n'y a-t-il rien qui excite en luy de si violentes passions, que le soupçon d'auoir receu quelque outrage en cette matiere; & chacun sçait quels sont les effects de la ialousie depuis qu'elle s'est emparée d'vn courage vn peu éleué. En quoy il ne faut pas douter que les hommes ne passent les bornes, comme ils font ordinairement en tous autres ressentimens. Mais l'excés qu'ils y commettent n'empesche pas que leur douleur ne soit tres-iuste, & que horsmis ce qui concerne leur vie, ce ne soit le plus grand suiet d'irritation qu'ils puissent auoir en quoy que ce soit. C'est pourquoy apres auoir dit, *Tu ne tueras point*, Dieu adiouste incontinent en sa Loy, *Tu ne commettras*

tras point adultere. Celuy donc qui corrompt la femme de son prochain, soit par violence ou par persuasion, peche grieuement contre cette charité naturelle qui oblige tous les hommes les vns aux autres, & viole la iustice qui maintient leur societé. Car si c'est par violence, bien qu'il n'ait pas corrompu son ame, il n'a pas laissé de ternir l'honneur de sa pudicité; en quoy le mary est souuerainement interessé, premierement entant que cet honneur le regarde de son chef; puis apres entant qu'il regarde en particulier la personne de sa femme. Car puis qu'elle luy appartient, & qu'il y a vne si estroitte vnion entre eux, on n'a peu outrager de la sorte celle auec laquelle il n'est qu'vne mesme chair, qu'il n'ait part en son iniure, & qu'elle ne reiailliſſe sur luy. Et puis qu'elle appartient à luy seul, aucun n'a peu entrer dans cette societé que la Nature a voulu estre absolument incommunicable à tout autre, sans luy faire vn tort manifeste, contre les loix de la iustice & les sen-

timens de la charité. Et si c'est par persuasion, le tort qu'il luy fait est plus grand que s'il l'auoit fait par violence. Car la violence faite au corps, laisse l'esprit en son entier ; de sorte qu'vne femme, pour estre ainsi deshonorée entre les hommes, si elle a l'ame chaste & pudique, n'en est pas moins vertueuse en elle mesme, ny moins recommandable deuant Dieu. Au lieu que la persuasion au mal la depoüille de sa vertu, & la laisse à son mary gastée & en corps & en ame. Ioignés à cela que le mariage, dans l'institution de la Nature, est pour la procreation des enfans, dont la naissance donne des relations, & engendre des affections qui doiuent estre certainement determinées à leurs obiets, & non pas vagues, incertaines, & douteuses. Si le pere n'est asseuré que ceux qui naissent de sa femme sont ses enfans, comment les aimera-t-il ? Et si les enfans ne sont asseurés que c'est leur pere, comment l'honoreront ils ? Et si tout cela demeure incertain entre la femme & le mary,

que deuiendront leurs affections mutuelles, dont les enfans doiuent estre le lien, & qu'elle sera sans affections la concorde de leur mariage? Si ie considerois la Nature en l'estat auquel elle est maintenant, ie tirerois encore d'autres raisons de la consideration de la societé, & de l'interest qu'elle a dans l'exacte obseruation de la defense de l'adultere. Ie dirois qu'il n'est pas raisonnable qu'vn homme trauaille à acquerir du biẽ pour la nourriture & pour l'educatiõ d'enfans qui ne sont pas siens, ny qu'il leur laisse son heritage. Ie representerois l'erreur & la confusion que cela introduit dans l'ordre des successions, ou tel heriteroit de quelcun comme de son proche parent paternel, de la consanguinité duquel pourtant il n'approcheroit pas de cinquante races. Ie ferois reflexion sur l'iniustice qu'il y auroit d'interesser vn homme ou dans le ressentiment des calamités & des malheurs qui arriueroyent a des enfans qu'il n'auroit point engendrés, ou dans le deshonneur qui leur peut

venir de leurs crimes. Mais i'ay traitté de tout cela plus amplement ailleurs, & puis ie considere icy la Nature en vn estat où toutes ces choses eussent deu estre inconnuës. Ie diray seulement qu'encore que les Nations & polies, & barbares, ayent eu de fort differentes opinions sur le sujet de la conionction de l'homme & de la femme pour la generation des enfans, ou pour l'vsage de la volupté, & que les vnes ayent tenu la simple paillardise pour indifferente, & que les autres ayent permis la Polygamie, & les autres le Diuorce & le changement de party entre viuans, iusques là que les Lacedemoniés ne faisoyent pas difficulté de s'entreprester leurs femmes d'vn commun consentement, si est-ce que l'adultere a toujours esté fort seuerement condamné, mesmes entre les peuples les plus sauuages.

Or quoy que ce soit principalement en l'adultere que la Nature parle hautement, elle ne laisse pourtant pas de faire éclater sa voix en diuerses autres choses : ce que ie ne veux

icy toucher qu'en passant, parce que i'ay desia fait vn liure entier de ces matieres. Et premierement, pour ce qui est de l'accouplement des indiuidus d'vn mesme sexe, les enseignemens qu'elle y donne sont si clairs, que d'vne commune conspiration on en appelle la transgression, le peché contre Nature. Et de fait, ceux qui ne reconnoissent pas qu'elle a tellement destiné les deux sexes l'vn pour l'autre, qu'elle n'a pas voulu que cette conionction se fist autrement, ont l'entendement absolument peruerti. Car elle n'a au commencement imprimé l'appetit de cette conionction en l'homme, sinon pour la generation, que chacun sçait estre absolument impossible en vn seul sexe. Il y a bien quelque espece d'animaux dont on dit que les masles y conçoiuent, comme les lieures. Mais encore faut il que ceux à qui cela arriue soyent hermaphrodites: sorte de production qui se trouue peu souuent dans la Nature humaine, & qui quand elle s'y rencontre est tenuë pour prodi-

gieuſe; outre qu'on n'en void que peu ou point de ſi parfaite en ſa monſtruoſité, qu'elle ſoit capable de toutes les deux generations. Et ſi en cette occurrence il faut faire quelque conſideration de la volupté, la Nature l'a tellement meſlée en cette action, qu'elle a voulu qu'elle fuſt commune aux deux indiuidus qui s'accouplent, & non pas particuliere à l'vn des deux ſeulement. Enfin, s'il y faut faire quelque reflexion ſur les attraits qu'elle a dans l'vn, & dans l'autre ſexe, pour les inuiter à cette cõionction, il eſt clair que la beauté virile eſt vne marque de la puiſſance de la generation actiue, comme la beauté feminine en eſt vne de la puiſſance de la generation paſſiue, & que qui en vſe à contreſens trouble tout l'ordre de la Nature, & fait les choſes au rebours de ſon inſtitution. Et d'autant que cela eſt ſi euident que perſonne ne s'y peut tromper s'il n'a le iugement horriblement corrompu, c'eſt à bon droit qu'on tient ceux qui ſe laiſſent aller à ce vice là, pour des gens mau-

dits & abominables. Que si l'opinion que les Grecs & les Romains en ont euë, estoit capable d'en faire tant soit peu douter, dautant que c'estoyent des peuples polis, & qui auoyent d'ailleurs quelques belles parties de vertu, il leur faut opposer le iugemẽt qu'en ont fait les plus sages & les plus vertueux d'entr'eux, & sur tout les anathemes de S. Paul, & les foudres mesmes des cieux, qui renuerserent autrefois Sodome & Gomorrhe.

Quant à ce qui est de la paillardise qu'on appelle simple, parce qu'elle se commet entre personnes qui ne sont point liées par mariage ny entr'elles, ny auec aucun, les Legislateurs qui n'ont regardé qu'à la Police en l'establissement de leurs loix, l'ont tenuë comme indifferente, parce qu'ils ne s'imaginoyent pas qu'elle fust beaucoup preiudiciable à la societé. Mais à qui considerera la chose attentiuement il sera aisé de reconnoistre que cette mesme integrité de la Nature la condamne. Car comme nous auons desia dit, la conionction de l'homme

& de la femme les fait estre vne mesme chair. Encore qu'on ait accoustumé de dire entre les Iurisconsultes que le mariage consiste en la foy donnée & au consentement mutuel, ce n'est pas à dire que ce soit la foy qu'on se donne reciproquement, qui face l'homme & la femme vne mesme chair, c'est l'action physique mesme laquelle suit la foy, qui le fait, & qui produit le mesme effect hors le mariage. Et ce que S. Paul en a dit, que *celuy qui se ioint à vne paillarde, est fait vne mesme chair auec elle*, est puisé non de la reuelation de l'Euangile ou de la Loy, mais des sources mesmes de la Nature. Or pourroit-il estre conuenable à l'excellence de l'homme, que ceux qui ont eu vne si étroitte vnion ensemble se separent sans en garder les relations, & qu'à l'égard des creatures raisonnables il n'y ait point plus de force dans le lien de cette conionction, qu'à l'égard de celles qui sont brutes & destituées d'intelligence ? Dans la condition des brutes, les relations qui ont des

fondemens physiques ne produisent aucun effect moral, parce que leur nature n'en est pas capable. Vn cheual n'aime point le poulain qui l'a engendré; vn poulain ne respecte point le cheual dont il a tiré son estre. La mere mesme & ses petis n'ont point d'affections reciproques sinon par ce qu'on appelle instinct, qui dure autant que la necessité des soins & de la protection de la mere dure, & puis se perd entierement sans qu'il en demeure aucune trace. Dans la condition des hommes il en est tout autrement. Le pere aime ses enfans, & les enfans respectent leur pere, & la Nature les y oblige, parce qu'ils ont de la raison. L'affection que la mere a pour ses enfans, & le respect que les enfans ont pour leur mere, ne vient point de cette sorte d'instinct, mais procede de la raison, puis qu'elle demeure quand la necessité de ses soins & de sa protection cesse. Puis donc que cette vnion de l'homme & de la femme produit de mesmes des relation dont le fondement est physique & naturel, cette mesme raison en

doit pareillement tirer vn effect moral, qui consiste en affections lesquelles soyent aussi permanentes. Or ny effectiuement il n'y en a point dans ces conionctions vagabondes, qui sont incontinent suiuies d'vne entiere separation; ny il n'y en peut pas auoir, le cœur de l'homme, ou resident ses affections, ne se pouuant pas communiquer à tant de differens obiets, d'vne communication qui soit perdurable. Apres cela, cette conionction a pour fin la procreation des enfans; & cette fin là est non seulement naturelle, sous quelque dispensation que l'homme viue, mais elle eust esté vnique en l'integrité de la Nature. Or si la mere qui connoist certainement ses enfans, peut auoir des affections pour eux, comme la Nature le veut, comment en aura le pere, qui ne les connoistra point, s'il n'entretient aucune societé auec celle qui les engendre? Et puis que la Nature a voulu que les soins de l'education des enfans fussent partagés entre le pere & la mere, à chacun selon la condition de son sexe, & la vigueur de ses facultés, quelle

part y prendra le pere, s'il seme ses enfans en toute terre indifferemment, & si apres les auoir semés il en neglige la connoissance, & en abandonne la culture, sans y rien contribuer ? Adioustés à cela qu'ou bien le mariage n'est pas de l'institution de la Nature en son entier, ou bien la Nature en son entier condamne necessairement la paillardise. Car si le mariage est de l'institution de la Nature, comme tout le monde y consent, il est raisonnable que les enfans qui s'en produisent soyent estimés d'vne naissance plus honneste, & d'vne condition plus auantageuse, que ceux qui ne s'en produisent pas. Or nous auons desia cy dessus posé que la Nature ne met point d'autre difference entre les hommes sinon celle du pere à l'éfant, & celle de celuy qui est plus aagé, à celuy qui n'a point encore atteint la perfection de son estre. Et cet auantage, d'estre né du mariage, est si certain & si euident, que mesmes en cette corruption de la Nature dans laquelle nous viuons, toutes les Na-

tions mettent difference entre les enfans legitimes & les baſtards, tenant pour honorable la condition des vns, & fleſtriſſant les autres de quelque deshonneur à cauſe du vice de leur naiſſance, Et derechef ſi la paillardiſe eſt indifferente, il n'y a point de diſtinction quant à l'honneur entre vne honneſte femme & vne putain. Et neantmoins le nom d'eſpouſe, dans vne perſonne chaſte & pudique, eſt du conſentement de tous les hommes, vn nom d'honneur & de dignité, au lieu que celuy de garſe a toujours eſté infame entre toutes nations. C'eſt pourquoy S. Paul dit que les autres pechés des hommes ſont hors de leur corps; au lieu que *celuy qui paillarde peche contre ſon propre corps*, parce que ſe faiſant vne meſme chair auec vn ſujet deshonoré, il ſe rend neceſſairement participant de ſon infamie. Mais enfin, qui conſiderera comme il faut quel principe c'eſt que l'homme, & combien il eſt excellent, trouuera que d'entre toutes les actions, il n'y en a point vne qui doiue plus dé-

pendre du gouuernement de la raiſon, que celle dont il s'agit maintenant, & que comme il n'y a rien plus digne de cette raiſon que de choiſir vn obiet propre pour exercer la faculté de la generation des enfans, auec lequel il ſe lie par d'indiſſolubles affections, ainſi n'y a-t-il rien qui le rauale plus prés de la brutalité & de la ſenſualité des animaux, que l'vſage d'vne volupté erratique & licencieuſe en cette matiere.

Pour ce qui eſt du Diuorce, comme la Loy de Dieu l'a permis autresfois pour quelques raiſons politiques, celle de la Nature, dont Dieu eſt auſſi l'auteur, l'auoit defendu pour d'autres conſiderations. La loy de la Nature a cedé à la Politique pour vn temps, parce qu'il eſtoit ainſi expedient pour euiter vn plus grand mal; mais elle a cet auantage pourtant qu'elle eſt plus ancienne que l'autre, & que les raiſons politiques varient ſur les circonſtances des lieux, des perſonnes, & des temps, au lieu que les conſiderations ſur leſquelles la loy

de la Nature eſt fondée, ne ſont point ſujettes à changement. Les ſocietés purement morales, comme ſont celles qui ſe contractent par la ſimple volonté, ſe peuuent diſſoudre par la volonté de meſme. Car c'eſt au iugement des Iuriſconſultes, vne choſe naturelle, que les obligations ſe diſſoluent par les voyes par leſquelles elles ont eſté cõtractées. Mais quant aux ſocietés naturelles, ou qui, s'il y a quelque choſe de moral, ont vn fondement phyſique, & que la Nature eſtablit, elles demeurent toujours, iuſques à ce que la Nature meſme qui les a contractées, les diſſolue. Or nous venons de voir que l'vnion du mariage entre le mary & la femme eſt de cette ſorte. Tellement qu'il faut qu'il arriue quelque choſe de naturel pour la ſeparer. C'eſt pourquoy noſtre Seigneur dit aux Iuifs, que ſi Moyſe leur auoit permis de donner la lettre de diuorce, ç'a eſté *à cauſe de la dureté de leur cœur*. Mais que s'ils vouloyent ſauoir quelle eſt en cela l'inſtitution de la Nature, ils deuoyent re-

monter iuſques à ſa ſource, où ils ne manqueroyent pas de trouuer *qu'au commencement il n'en eſtoit pas ainſi.* Et cette raiſon ſuffiroit pour condamner le Diuorce, quand on n'en produiroit point d'ailleurs. Mais il y en a quantité d'autres que ie paſſe maintenant ſous ſilence, parce que ie les ay déduites dans vn autre Ecrit : comme pareillement celles qui touchent la Polygamie. Certainement dans la conionction de l'homme & de la femme, il y a, comme i'ay dit, quelque choſe de phyſique, & quelque choſe de moral. Ce qu'il y a de phyſique eſt l'vnion des deux corps par ce qui conſomme le mariage, & qui fait l'hõme & la femme vne meſme chair. Or comment ſe peut vn homme lier ſi étroittement auec pluſieurs femmes, pour n'eſtre quaſi qu'vne meſme perſonne auec chacune ? Et puis que le gouuernement de la famille & l'education des enfans, appartient au pere & à la mere conioíntement, auec vne autorité Ariſtocratique, comment pourra vn mary gouuerner vne

meſme famille auec tant de femmes ſi elles ne s'accordent pas ? Et ſi elles s'accordent entr'elles, veu que, comme nous auons dit, la prerogatiue de ſon ſexe luy donne par deſſus ſa femme vn auantage qui egale celuy d'auoir vne voix de plus, comment maintiendra-t-il ſon autorité où tant de femmes ioindront leurs ſuffrages ? Adiouſtés à cela que l'obligation à ce que S. Paul appelle *bienueillance*, eſt mutuelle, & que le corps de l'homme eſt à ſa femme, auſſi bien que le corps de la femme eſt à ſon mary. Si donc la nature ne permet pas que la femme ait pluſieurs maris, parce que la bienueillance qu'elle donneroit à l'vn, trauerſeroit la ſatisfaction qu'en cet égard elle peut deuoir à l'autre ; elle ne peut non plus ſouffrir que le mary ait pluſieurs femmes en meſme temps, parce qu'elles trauerſeroyẽt auſſi reciproquement leurs cõtentemens. Que ſi la femme y tient lieu de matiere, comme les Philoſophes ont eſtimé, il eſt aiſé de iuger quel deſordre y peut arriuer en n'y deſtinant qu'vne ſeule forme.

forme. Et si l'on dit que la matiére eust eu beaucoup moins d'auidité dans l'integrité que dans la decadence de la Nature, on peut respondre que la forme eust eu encore moins de propension à se communiquer à tant de suiets. Ce qu'il y a de moral au mariage, est l'affection, qui si elle est raisonnable, doit egaler en son ardeur la force du lien de cette vnion, en ce qu'il y a de physique. Car si l'amour des peres enuers les enfans est extreme, & si le respect des enfans enuers les peres est inuiolable, à cause de l'étroitte & indissoluble laison de ces deux relations entr'eux, l'affection reciproque du mary & de la femme les doit encore surpasser, à proportion de ce que leur vnion a quelque chose de plus serré, dans l'institution de la Nature. Si donc elle vient à égaler la force de cette vnion, elle remplira tout le cœur du mary enuers sa femme & de la femme enuers son mary, & par ce moyen il sera impossible qu'elle puisse embrasser tant d'obiets que la Polygamie luy en presente.

La consideration de l'inceſte appartient auſſi ſans doute à celle des loix de la Nature, parce que c'eſt elle, & non le droit poſitif ſeulement, qui le defend. Mais cela regarde pluſtoſt l'explication des deuoirs des enfans enuers les peres, & des peres enuers les enfans, que non pas l'endroit de ce propos où ie me rencontre. Parce que ce qui empeſche que le mariage entre le pere & l'enfant ne ſoit honneſte & legitime, c'eſt qu'il eſt impoſſible qu'en cette conionction qui met entre le mary & la femme toute l'égalité qui ſe peut, à la reſerue de l'auantage que donne la ſeule nobleſſe du ſexe, & la plus grande perfection de ſes facultés, ſe puiſſent conſeruer les relations de ſuperiorité & d'inferiorité que la Nature a eſtablies entre le pere & les enfans, ny que les deuoirs qui ſuiuent naturellement ces relations, s'exercent d'vne façon conuenable. Or auons nous veu cy deſſus que ces deuoirs ſont ſacrés & inuiolables. Et de là dependent les raiſons du vice qui ſe ren-

contre en toutes les autres coniõctions incestueuses. Car le mariage de l'oncle auec la niece, & de la tante auec le neueu, est illegitime & deshonneste, parce qu'en ces relations les vns tiennent en quelque sorte lieu de peres & de meres, & les autres lieu d'enfans, & que les deuoirs ausquels ils sont obligés en cet égard, imitent ceux qui suiuent naturellement l'autorité paternelle. En effect, l'image du pere est encore toute fraische & toute recente en son fils. Tellement que si les freres la considerent les vns dans les autres auec vn respect mutuel, quelque egalité qui soit entre eux, les enfans qu'ils ont engendrés la y doiuent considerer & reconnoistre pareillemẽt auec vn respect d'autant plus grand, que le degré de generation auquel ils sont descendus, les constituë dans vne inegalité toute entiere. C'est aussi de cette image de l'autorité paternelle qui reluit sur les enfans, que se doit tirer la raison de la prohibition du mariage entre le frere & la seur. Parce qu'encore

qu'il y ait entr'eux vne fort grande égalité, si est-ce qu'ils sont si proches du principe d'où ils sont sortis tous deux, qu'ils en retiennent le portrait empraint en des caracteres si reconnoissables, qu'ils le doiuent honorer & venerer respectiuement. L'egalité donc qui est entr'eux à considerer leurs personnes seulement, ne repugneroit point aux priuautés de cette conuersation familiere que l'homme & la femme peuuent auoir : mais l'image de l'autorité paternelle qui éclatte en eux, leur doit donner mutuellement certain respect auec lequel ces familiarités sont incompatibles. Et si les enfans d'Adam se sont mariés ensemble, comme on n'en peut pas douter, cela est venu de ce que le dessein d'establir entre tous les hommes vne consanguinité vniuerselle, en les faisant descendre tous d'vn mesme estoc, ioint auec quelques autres considerations qui ne sont pas de ce lieu, ont preualu pour cette premiere fois sur cette consideration. Et i'ay monstré ailleurs amplement

que cela ne doit point estre trouué mauuais, veu mesmes qu'autres sont les droits de la Nature qu'on veut établir, & autres ceux de la Nature quand elle est desia parfaite & constituée. Enfin, parce qu'il y a des personnes qui dans ce qu'on appelle affinité, ont entr'elles les mesmes degrés & les mesmes relations que ie viens de representer dans la consanguinité, la conionction du mariage leur est defenduë pareillement, dautant que l'affinité imite la consanguinité, & que cette imitation est de l'institution de la Nature. Car si le mary & la femme sont faits vne mesme chair par la conionction du mariage, il est raisonnable que les mesmes relations que le fils a auec la mere, ou le frere auec la seur, ou le neueu auec la tante, par la force de leur consanguinité, ils les ayent encore auec son mary, par la vertu de cette alliance.

Or est-ce bien certes au chois & en la determination de l'obiet, que la Nature a colloqué la principale par-

tie de l'honnesteté de cette coniunction de l'homme à la femme ; mais neantmoins elle n'auoit pas laissé de reigler les circonstances de son vsage. Et premierement, l'ayant destinée, comme elle a fait, à la generation, elle en auoit borné l'appetit là, comme celuy de manger, à la necessité de la nourriture. Car la nature a bien eu cette preuoyance d'accompagner ces operations de nos facultés, de quelque sentiment de volupté, pour les raisons que i'en ay dites cy deuant: mais elle a aussi eu cette sagesse de ne s'y proposer point la seule volupté pour fin, & de ne nous donner point de facultés qui ne tirassent point d'autre vtilité de leurs obiets que la seule douceur de leur iouïssance. Parce que la volupté n'est pas d'elle mesme vne chose desirable, n'y assés digne de nous, pour la constituer ou pour vnique ou mesmes pour principale fin des fonctions de nos puissances. Et comme la Nature auoit ainsi tres-sagement disposé de nos facultés & de leur but, elle les auoit tellement

ſoûmiſes en l'homme à l'empire de la Raiſon, qu'en cette pure integrité elles ne s'excitoyent iamais par la rencontre de leurs obiets, ſinon à l'heure de la neceſſité de leur legitime vſage. Tellement que quand la femme commença à deſirer le fruit qui luy auoit eſté defendu, dautant ſimplement qu'il eſtoit *bon à manger*, c'eſt à dire, capable de donner de la volupté au gouſt, ſans qu'elle euſt beſoin de s'en nourrir, elle commença auſſi indubitablement à ſe corrompre. Au lieu qu'en leur integrité l'homme & la femme ne ſe conioignirent point, parce qu'ils n'en eurent pas le deſir, la neceſſité d'engendrer n'eſtant point encore vrgente. Depuis, la corruption de la Nature ayant apporté du deſordre en l'empire de la Raiſon ſur les appetits, il eſt certain que cette conionction a eu vn autre ſecond vſage. Encore en cette occaſion, la propre fin de la Nature n'eſt pas la ſeule iouïſſance de la volupté, c'eſt le ſoulagement d'vne infirmité à laquelle l'homme eſt reduit

par ce qu'on appelle *incontinence*. L'vsage donc de cette conionction estant borné là, & la Nature ayant voulu que le mariage fust d'vn à vne seulement, il est aisé d'en recueillir combien il euſt esté rare. Car en cette excellente constitution de toutes les parties de nostre estre, cette action n'euſt point esté sans l'effect auquel la Nature visoit, & la production de l'effect euſt osté pour vn long temps la neceſſité de l'action meſme.

Les Cyniques ont creu que cette action estant naturelle, elle se pouuoit faire à la veuë du Soleil & en la preſence des hommes, & les Stoiciens, pour sages qu'ils se penſaſſent estre, n'ont pas esté fort éloignés de cet aduis. Mais il ne faut pas trouuer estrange que des gens dont la Nature estoit ſi corrompuë, que meſmes ils n'en reconnoiſſoyent pas la corruption, ayent ſi mal iugé des ſentimens qu'elle donnoit lors qu'elle estoit toute entiere & immaculée. Encore qu'vne choſe ſoit naturelle, il ne laiſſe pas d'y auoir quelques reigles de decen-

ce à la pratiquer ; & qui meſpriſe ces reigles là, corrõpt & gaſte vne action qui pourroit eſtre belle en elle meſme. Et derechef, encore qu'vne choſe ſoit naturelle, elle ne laiſſe pas d'eſtre d'elle meſme accompagnée de quelque indecence & de quelque difformité, qui s'excuſe par la neceſſité, mais qu'vn honneſte hõme couure le plus qu'il peut pourtant, de peur d'offenſer la veuë des autres. De cette nature ſont, quoy que les vnes plus, & les autres moins, toutes les actions par leſquelles l'homme ſepare d'auec luy ce que l'on appelle excremens, ou qui eſt d'vne condition approchante. Car nos membres ſont tellement eſtimés à nous, & faire partie de noſtre eſtre, que ſi la neceſſité nous contraint à en retrancher quelcun du corps, nous l'enſeueliſſons honorablement, comme nous honorans nous meſmes. Mais quant à ce qui eſt des excremens, quoy que tandis qu'ils tiennent à nos corps nous en tirons quelque vſage, & peut eſtre quelque ornement, ſi eſt-ce que quand ils en

ſont ſeparés, nous ne les eſtimons plus que comme des ſuperfluités, qui ont quelque choſe de deshonneſte. Et la nature meſme a mis dans la conſtitution de nos corps quelque enſeignement de la bienſeance qu'il y faut garder, ayant vſé d'artifice à couurir les lieux d'où ces excremẽs là ſortent. Que ſi l'action par laquelle nous les ſeparons d'auec nous, a elle meſme quelque choſe d'incommode & de choquant, ſoit en ce qu'elle défigure la poſture corporelle, ou qu'elle intercepte & ébloüit l'vſage de la raiſon, la conſideratiõ que nous deuons faire de l'excellence de noſtre eſtre, qui conſiſte dans les belles facultés de l'ame & dans la maieſté du corps, nous oblige non ſeulement à y fuir la preſence de nos prochains, mais encore à y auoir quelque honte de nous meſmes. Or ſi la nature de ces actions ne permet pas qu'on les faſſe ſinon pour la neceſſité, elle ne permet pas qu'on en parle ſinon où il eſt pareillement neceſſaire. De ſorte que plus vn homme approche de la pureté &

de la perfection de la Nature, moins eſt-il enclin à parler de ce qui cõcerne ces choſes ſinon aux occaſions où il ne le peut euiter. Et comme nous auons veu que la Nature nous oblige à ne les faire, s'il eſt poſſible, qu'en tenebres, ou au moins dans la ſolitude, & ſans preſence de témoins, ſi l'occaſion nous contraint d'en tenir quelques propos, il les faut couurir du voile des termes les plus honneſtes qu'il eſt poſſible d'employer. De fait, quoy que le mõde ſoit fort corrompu, ſi eſt-ce que l'honneſteté naturelle a tellement preualu ſur la corruption en ces choſes, qu'il n'y a point de langue où on ne ſe ſoit eſtudié de trouuer des façons de parler capables de faire entendre ce qu'on en veut dire, ſans dire pourtant ce que c'eſt. La langue Hebraïque, la Grecque, la Latine, la Françoiſe, & generalement toutes celles qui ont cours entre les nations polies, ont leurs locutions pour cela : & s'il y quelques mots propres à le dire ſans circuit, les deſbauchés, & les impudés les employent

à la verité, mais les honnestes gens les euitent comme des écueils, & ont peine à s'empescher de rougir si on les prononce à leur presence. Et si telle est maintenant la constitution des gens d'honneur, qu'elle deuons nous croire qu'eust esté celle d'Adam, s'il eust perseueré dans son origine? Il est bien vray qu'il estoit nu, & toutesfois n'en rougissoit point; dequoy i'ay rendu la raison ailleurs. Mais comme autre est la nature des puissances, & autre celle de leurs operations, il pouuoit bien n'auoir point de honte de celles là, quand elles estoyent absolument assuietties à la raison, & neantmoins obseruer en celles cy la bienseance qui leur conuenoit, soit qu'il fust obligé d'en parler, ou necessité de les faire.

DES DEVOIRS DE LA iuſtice naturelle, en ce qui eſt de la conſeruation des biens du prochain.

IE ſuis obligé de repeter icy ce que i'ay poſé cy deſſus, c'eſt que l'homme n'a rien de ſi intime, ny qui luy ſoit naturellement en ſi grande recommandation, que ſon eſtre, & ſa conſeruation. L'honneur de ſon mariage, & de la pudicité de ſa femme, vient apres, ainſi que ie l'ay monſtré dans la conſideration precedente. Cela conſerué, il ne luy reſte plus que deux choſes dont il faſſe cas, & dans la poſſeſſion de laquelle il s'intereſſe d'vne façon conſiderable. L'vne eſt le bien, qui ſert à la nourriture & à l'entretenement de ſon corps; l'autre eſt la reputation, qui n'eſt rien autre choſe que la reſplendeur des qualités de ſon eſprit. S'il eſtoit que-

ſtion de comparer le corps & l'eſprit entr'eux, & de rechercher lequel des deux doit eſtre le plus aimable & le plus conſiderable à l'homme, la reſolution s'en feroit aſſés d'elle meſme ſans autre conſultation. Car comme vn eſtre ſpirituel & immortel de ſa nature, eſt incomparablement plus excellent qu'vne ſubſtance materielle, & qui eſt compoſée des elemens, leurs facultés, qui ſuiuent la nature de leur ſuiet, ſont en pareille diſproportion & inegalité des vnes aux autres. Mais eſtant icy beſoin de comparer deux biens qui luy ſont, non intimes, comme ſon eſtre, mais externes, dont l'vn ſert aux vſages du corps, & l'autre ſe rapporte aux qualités de l'eſprit, il n'eſt pas ſi aiſé à determiner lequel des deux luy doit eſtre preferable. I'ay deſia dit ailleurs qu'il ſe trouue des gens qui poſtpoſent la conſeruation de leur vie à celle de leur reputation, & y en a quantité qui trouuent ce iugement là raiſonnable. Et la raiſon de cela eſt que la bonne reputation eſt vne ima-

ge du bien moral lequel eſt en nous, & que la vie eſt vn bien phyſique. Et il faut bien certes que la vertu ſoit admirablement belle en elle meſme, puis que la ſeule ombre que les hommes en poſſedent dans la reputation, eſt capable de leur faire meſpriſer ce qui d'ailleurs leur eſt cher & recommandable à merueilles. Encore bien ſouuent ne s'agit-il que d'vne vertu ſeulement, ſouuent fort imparfaite & fort manque, comme eſt celle qu'on appelle du nom de valeur, dont la pluſpart des hommes prennent les eſpeces baſtardes & peu dignes de ce nom, pour celle qui eſt vrayement philoſophique & legitime. Que ſeroit-ce donc ſi l'on pouuoit imprimer en l'eſprit de l'homme l'idée de toutes les vertus, & les luy faire voir toutes en general, auec tout l'éclat des beautés & des perfectiõs de chacune? Quoy qu'il en ſoit, ſi la bonne renommée eſt preferée à la vie meſme par quelques vns, il ne faut pas douter que ceux là ne luy poſtpoſaſsẽt les choſes qu'on appelle ordinairement

de ce nom de biens, puis qu'ils semblent estre de beaucoup moins estimables que la vie. Neantmoins il y en a d'autres, & qui sont en plus grand nombre, qui suiuent vn autre sentiment. Ils ne mespriſent pas absolument la reputation, & pensent que c'est vn bien que de la posseder bõne. De sorte que s'ils la pouuoyent conseruer auec leurs biens, ils la garderoyent volontiers, & en estimeroyent leur vie plus contente & plus heureuse. Mais s'il en falloit venir là de perdre necessairement l'vn de ces deux obiets de leurs desirs & de leurs affections, il n'y a reputation qu'il n'abandonnassent pour retenir la iouïssance de leurs moyens, fust-ce mesmes celle de Cesar ou d'Alexandre. Et de son costé ce sentiment n'est pas destitué de raison. Parce que la reputation depend du iugement d'autruy, qui la nous donne telle qu'il lüy plaist: au lieu que la possession de ce qu'on appelle biẽs, a quelque chose de si reel, qu'elle est sensible à celuy qui l'a, quelque opinion

que

que tous les autres en ayent.

Pour iuger de cela raisonablement il faut vser de distinction. Car il n'y a point de doute que s'il ne falloit perdre qu'vn peu de bien pour sauuer sa reputation, vn homme d'honneur n'y hesitera iamais, & ne mettra point ces deux choses en balance. Et dautant qu'vn honneste homme doit auoir cette opinion de soy mesme, que Dieu & la Nature l'ont produit pour agir conuenablement à la vertu, si sa reputation luy est plus vtile pour en faire les actions, que non pas la possession de ses autres biens, il les mespriſera, quelques grands qu'ils soyent, pour en faire plus aisément des actions vertueuses. Et c'est là sans doute la raison pourquoy Aristides & Epaminondas, & quelques vns d'entre les Romains, se sont obstinés en leur poureté, quoy qu'ils eussent peu s'en deliurer s'ils eussent voulu. Autrement, de vouloir estre poure, & de mespriser les honnestes & iustes moyens de s'enrichir, sans que cela serue à rien de bon,

c'eſt vne humeur tout à fait extrauagante. Toutesfois, autre choſe eſt de meſpriſer la richeſſe, en pourvoyant pourtant à ce qui eſt abſolument neceſſaire à la conſeruation de ſa vie, comme eſt l'habitation, & la nourriture, & le veſtement; & autre choſe d'aimer mieux mourir de faim, que ſouffrir la flétriſſure de ſa renommée. Là où il va de la conſeruation de l'eſtre, la reputation n'eſt rien au prix: parce que la reputation perduë ſe peut recouurer, mais l'eſtre, non: & quand la reputation ne ſe recouureroit pas, ſa perte n'empeſche pas abſolument les actions de la vertu, qui trouue vne belle matiere de s'exercer à ſupporter conſtamment la calomnie; au lieu que l'eſtre eſtant oſté, toute eſperance de pouuoir agir ſelon la vertu eſt retranchée. Adiouſtés à cela que ſi la vie & les biens demeurent, les biens ne laiſſent pas d'eſtre vne grande aide à la vertu, quand la reputation nous y manqueroit; & il ſemble que ce ſoit la plus commune opinion, que les biens ſont

des outils plus necessaires pour exercer la vertu, que n'est la reputation, puis qu'on les a nommés *moyens*, comme si l'on disoit des instrumens pour agir raisonnablement, & selon les inclinations d'vn honneste homme. C'est donc tressagement, & tresconuenablement à la nature des choses, que Dieu donnant en sa Loy des commandemens qui regardent la charité & la iustice qu'il faut exercer enuers le prochain, a defendu de toucher à ses moyens, auant que de pourvoir à ce qui est de sa reputation, & leur a donné le premier rang en l'estimation de ses biens externes. Et c'est aussi la raison pourquoy traittant icy des enseignemens que la Nature donne en cette sorte de deuoirs, i'ay mis cette consideration immediatement apres les precedentes.

Il est vray qu'elle conuient beaucoup mieux aux estats dans lesquels l'homme s'est trouué depuis le peché, qu'à celuy de l'integrité de la Nature. Car en ce premier estat de felicité les hommes eussent possedé sans peine

toutes choſes en commun: au lieu que maintenant, outre qu'il y en a beaucoup plus qui ſont neceſſaires pour la conſeruation de ſon eſtre, & qu'il a plus de peine à les acquerir, le partage en eſt deſormais fait tres-exactement, & les proprietés en ſont diuiſées & aſſignées ſi particulierement à chacun, qu'à peine y a-t-il plus rien de commun, ſi ce n'eſt l'air & la lumiere. Car c'eſt en cette condition de la degeneration de la Nature, qu'a proprement eu lieu ce qui s'appelle *Tien* & *Mien*. Neantmoins, quand les hommes euſſent perſiſté en leur origine, la Nature n'euſt pas laiſſé de leur donner des enſeignemens en cet égard. Car quoy qu'il en ſoit, il ſe fuſt fait ſeparation des familles, & le monde ſe prouignant, il euſt fallu s'écarter les vns des autres, afin d'auoir des eſpaces capables de fournir à leur habitation. La terre donc ayant eſté donnée au genre humain en commun & par indiuis, & n'y ayant point d'autre droit qui aſſignaſt la proprieté de ſes parties à celuy-cy ou à celuy-là

sinon l'auantage de s'en estre saisi le premier, chaque contrée fust deuenuë propre à celuy qui s'y fust placé auant qu'aucun autre s'y habituast; & il n'y a personne qui n'aduouë qu'en telles choses le droit que le premier occupant s'acquiert, est de l'institution de la Nature. Et la dispersion des enfans d'Adam, & celle des enfans de Noé par toute la terre habituable, ne leur a point autrement acquis au commencement le droit de la possession des contrées dans lesquelles chacun d'eux s'est estabi, sinon qu'y ayant le premier mis le pied, la Nature n'a pas permis qu'il en fust dépossedé par vn autre. De plus, en chaque region la terre eust à la verité fourni en commun la nourriture à ses habitans. Car la vie se fust contentée des fruits des arbres, & d'eux mesmes les arbres fussent venus excellens, & eussent produit leurs fruits plantureusement. Mais toujours eust il fallu les recueillir chacun pour soy en particulier, & possible encore eust-il esté necessaire que chaque pere en

donnaſt à ſes enfans en l'aage auquel ils ne ſont pas encore capables d'en prendre d'eux meſmes. Comme donc la Manne qui pleuuoit pour les Iſraëlites au deſert, eſtoit à eux par indiuis tandis qu'elle n'eſtoit point encore amaſſée; mais elle deuenoit propre à chacun d'eux quand vne fois ils en auoyent recueilli chacun ſon Homer par teſte, ſelon que Dieu l'auoit ordonné : Ainſi les fruits que la terre euſt fourni aux hommes pour leur nourriture, euſſent eſté communs iuſques à ce que chacun s'en fuſt emparé, mais ils fuſſent deuenus propres & particuliers à ceux qui les premiers y euſſent porté la main, & qui s'en fuſſent accommodés pour l'vſage d'eux & de leurs familles. Partant la Nature voulant qu'on exerce iuſtice en toutes choſes, & la reigle immuable de la iuſtice, voire cela meſme en quoy ſon eſſence conſiſte, eſtant de rendre ou de laiſſer à chacun ce qui luy appartient, il eſt clair que la Nature euſt enſeigné les hommes en leur integrité à laiſſer à chacun la

libre possession du bien lequel il se fust fait propre ; & ce d'autant plus que ce bien là eust esté pour l'entretenement & conseruation de sa vie, laquelle leur deuoit estre en souueraine recommandation. En effect, en quelque estat que l'homme se trouue, il est clair, comme nous auons veu cy dessus, que la Nature l'a formé pour la societé. Or est-il que la societé ne se peut conseruer sans la iustice; iusques là que comme il a esté remarqué par Ciceron & par d'autres, les brigands mesmes qui font ouuerte profession de la fouler aux pieds, ne pourroyent subsister s'ils ne la pratiquoyent entr'eux. Car il faut qu'ils partagent leur butin de bonne foy, & qu'ils laissent à chacun la iouïssance de sa portion. Autrement, comme ils ruinent la societé de laquelle ils se separent, en menant la vie qu'ils menent, & rauissant à autruy ce qui luy appartient legitimement, ils ruineroyent eux mesmes la leur, s'ils s'entrepilloyent reciproquement, & s'ils ne gardoyent quel-

que egalité & quelque liberté dans la distribution & dans la possession de leurs brigandages.

Aristote fait de deux sortes de Iustice : l'vne vniuerselle, qui comprend toutes les vertus : l'autre particuliere, qui est celle qui s'employe à rendre à chacun ce qui luy appartient. Et il diuise encore cette iustice particuliere en deux, dont il appelle l'vne *distributiue*, parce qu'elle distribuë à chacun l'honneur ou le deshonneur, la peine ou la recompense, selon la qualité des personnes, ou le merite des actions. L'autre il l'appelle *commutatiue*, parce que c'est selon ses reigles que les hommes ont commerce entr'eux, & qu'ils échangent ensemble les biens qui sont en leur puissance, afin de fournir respectiuement à leurs communes necessités. A l'exercice de la iustice distributiue il assigne la proportion Geometrique, selon les reigles de laquelle il veut que les choses soyent égalées, afin que des choses qu'elle dispense, chacun n'ait ny plus ny moins

qu'il ne faut. A l'exercice de la commutatiue il assigne la proportion Arithmetique, selon laquelle il veut que les choses que l'on échange, que l'on fait, di-ie, ou que l'on dõne en la place les vnes des autres, soyent adiustées entr'elles, & reduites à l'égalité. Pour ce qui est de la iustice vniuerselle, il n'est pas besoin que i'aduertisse de la façon dont elle eust eu lieu dans l'estat de l'integrité. En expliquant comme ie fais les deuoirs de l'homme en cet estat, ie fais quand & quand voir quelles eussent esté toutes ses vertus particulieres, dont il sera aisé puis apres a qui voudra, de recueillir toutes les idées en vne, & d'en former le concert, dans lequel il trouuera vne harmonie digne d'admiration. C'est vne chose si connuë, que cette iustice eust eu lieu, qu'on appelle ordinairement l'estat de l'innocẽce de l'homme, la *iustice originelle*, pour signifier l'assemblage de toutes ses bonnes qualités. Et neantmoins il est certain que cette iustice ou vniuerselle ou originelle du premier estat de

l'homme, n'a pas vne si grande estenduë que celle qu'Aristote à donnée à cette vertu. Car l'estat de l'innocence n'auoit point besoin de quelques vertus lesquelles ont esté necessaires depuis que la Nature a changé. Ainsi elle eust esté vniuerselle en ce qu'elle eust compris toutes les vertus qui conuenoient à cet estat là; au lieu que dans les estats suiuans il a fallu qu'elle ait élargi sa circonference, pour embrasser toutes les perfectiõs qui luy doiuent dõner ce nom. Quant à la particuliere, celle qui distribuë les peines & les recompenses eust esté absolument inconnuë, parce qu'on n'en eust pas eu besoin. Car n'y deuant point auoir de crimes, il n'y deuoit point auoir de peines: & pource qui est des recompenses, les hommes se fussent contentés chacun du sentiment de son excellente vertu, & de la iouïssance de la commune felicité, sans desirer autre prix de ses bonnes actions. Il y eust seulement eu cette iustice en la distribution de l'honneur, que les enfans

euſſent plus honoré leurs peres, qu'ils n'euſſent fait leurs egaux; & qu'entre les enfans les plus ieunes euſſent rendu quelque deference à leurs aiſnés, qu'ils n'euſſent pas demandée pour eux : parce que dans les vns la ſuperiorité de pere & de mere l'euſt ainſi requis, & que dans les autres il euſt eſté ainſi conuenable à l'auantage de l'aage. Et à cela pouués vous encore adiouſter ce que l'inegalité de la nobleſſe & de la perfection du ſexe euſt produit, chacun obſeruant exactemẽt en la diſtribution de ſes reſpects, de les meſurer à la proportion des qualités que ſon prochain euſt poſſedées plus ou moins excellentes & auantageuſes. Et pour le regard de celle qui reigle le commerce des hommes entr'eux, ie ne voy pas quel en euſt peu eſtre l'vſage là où ce commerce n'euſt point eu de lieu. Car comme Ariſtote l'a remarqué, ç'a eſté l'indigence & la neceſſité des choſes qui a induit les hommes à eſtablir l'exercice de cette iuſtice entr'eux. L'vn ayant beſoin de ce que l'autre auoit, & celuy-cy

eſtant de ſon coſté preſſé de la neceſſité de quelque autre choſe que celuy là poſſedoit, ils ſe ſont premierement accordés à en faire permutation entr'eux, & ſi l'vne ſurpaſſoit l'autre en valeur, cette iuſtice commutatiue les a inſtruits à y vſer de quelque compenſation raiſonnable. Comme ſi le cordonnier a eu beſoin d'vn pain du boulanger, & le boulanger d'vne paire de ſouliers, ſi la paire de ſouliers a valu le quadruple du pain, il a fallu qu'au premier pain le boulanger en ait encore adiouſté trois, ou quelque autre choſe equiualente en recompenſe. Depuis, cette permutation eſtant ſujette à beaucoup d'incommodités, on s'eſt aduiſé d'eſtablir la monnoye, comme vne commune meſure de la valeur & de l'eſtimation des choſes, par le moyen de laquelle ces compenſations ſe font beaucoup plus aiſément, dautant qu'on la donne en la place de ce qu'il faudroit bailler en échange, & qu'elle demeure à celuy qui la reçoit comme vn gage bien aſſeuré qu'elle luy fournira

ſes neceſſités. L'eſtat donc de l'integrité de la Nature eſtant celuy de la felicité, & l'eſtat de la felicité excluant indubitablement toute telle ſorte d'indigence, il euſt auſſi par conſequent exclus le commerce qui la ſuit, & par meſme moyen l'vſage de la iuſtice qui le reigle. Partant la iuſtice particuliere que les hommes euſſent exercée entr'eux, euſt toute conſiſté à laiſſer à chacun la libre poſſeſſion ou de cette partie de la terre qu'il euſt occupée pour ſon habitation, ou de cette partie de ſes fruits qu'il euſt priſe pour ſa nourriture, & à n'empeſcher pas qu'il ne iouïſt luy & les ſiens en particulier de ce que la Nature leur fourniſſoit liberalement en commun. Et quoy que le commandement qui dit *Tu ne deſroberas point*, ayant eſté donné au peuple d'Iſraël depuis le peché, s'eſtende à vne infinité de choſes qui n'auoyent point de lieu au commencement, ſi eſt-ce qu'il eſt fondé en cette naturelle equité, qui a deu empeſcher l'homme, en quelque eſtat qu'il ait eſté, de priuer ſon

prochain des choſes qui luy appartiennent.

DES DEVOIRS DE l'homme enuers le prochain, en ce qui eſt de la conſeruation de ſa reputation.

PVis que les moyens neceſſaires à la vie ont naturellemẽt deu tenir le rang que nous leur auons donné cy deſſus, il ne reſte plus que la reputation du prochain de la conſeruation de laquelle nous deuions faire conſideration entre ſes biens externes. Auſſi le commandement qui dit, *Tu ne diras point faux témoignage contre ton prochain*, eſt-il le dernier en ordre entre ceux qui concernent la charité: car quant à celuy-cy, *Tu ne conuoiteras point*, nous verrons en temps & lieu qu'il eſt d'vne nature vn peu differente des autres.

Pour bien connoiſtre quelle eſt l'im-

portance de ce deuoir, i'eſtime qu'il faut conſiderer la bonne reputation en diuers égards, & ſelon ſes diuers viſages. Car ou bien elle peut eſtre conſiderée entant qu'elle contribuë à la conſeruation de noſtre eſtre, & des biens qui ſeruent à le maintenir: ou bien entant qu'elle peut eſtre vtile aux actions de la vertu & en faciliter l'exercice: ou bien enfin en elle meſme, & hors du rapport qu'elle peut auoir à ces deux vſages. Or quant à ce premier égard, la bonne reputation n'eſt pas ordinairement fort neceſſaire à la conſeruation de l'eſtre, ſinon où il s'agit des iugemens, & des accuſations qui s'intentent pour les crimes; puis qu'on void viure au monde quantité de gens fort à leur aiſe, qui ne ſont pas pourtant fort en eſtime d'eſtre gens de bien & vertueux. Mais à la verité dans les accuſations de crime, la mauuaiſe reputation nuiſt beaucoup, & c'eſt là où ſont principalement à redouter les calomniateurs qui la donnent. Car les iuges ne ſont pas preſens à toutes les actions des

hommes pour en ſauoir la verité par leurs propres yeux : & quand ils y ſeroyent preſens, encore y auroit-il quelque dificulté à decider s'ils y deuroyent agir coniointement comme témoins & comme iuges. De ſorte que c'eſt communément ſur la dépoſition d'autruy qu'ils y prononcẽt leurs iugemens, & qu'ainſi c'eſt de la bonne foy & de la iuſtice des témoins que la vie & les biens des hommes dépendent. Neantmoins, hors des occaſions de cette importance, la bonne reputation d'vn homme ne laiſſe pas de luy eſtre quelquesfois comme vne eſpece de rampart contre les entrepriſes de ſes ennemis; au lieu qu'vn homme diffamé eſt beaucoup plus expoſé à leurs outrages. Car quelquesfois la reputation de la vertu imprime non du reſpect ſeulement, mais meſmes de la terreur dans l'eſprit des plus ſcelerats, & les retient ou d'entreprendre ou d'executer des actions auſquelles ils ſe porteroyent à tout abandon en autre rencontre. Tellement que qui oſte la reputation à vn honneſte homme,

homme, fait comme s'il luy ostoit sa cuirasse à l'heure qu'il doit aller au combat, & comme s'il le laissoit ainsi desarmé en bute aux traits de ses aduersaires. Or ne faut il pas douter que Dieu n'ait regardé à cela quand il a donné ce commandement, de ne *dire point faux témoignage contre le prochain*, & que ce ne soit aussi en cet égard principalement que les faux témoins sont en horreur & en execration au monde. Parce qu'outre l'inhumanité qu'ils ont commune auec les meurtriers & les brigands, qui rauissent la vie & les biens aux voyageurs, ils ont cela de pire qu'eux qu'ils se seruent de la iustice comme d'vn instrument de leur cruauté, & que leurs embusches sont plus couuertes & moins euitables. Car on se défie des voleurs, & on s'arme contre leurs attentats, & s'ils vous attaquent en vostre chemin, le droit commun vous autorise en vostre défense. Au lieu que les faux témoins dressent leurs pieges dans les lieux les plus celebres des villes, & dans le

sanctuaire mesme des Palais, où quelques meschans qu'ils soyent, s'ils ne sont pas reconnus, la iustice mesme les prend en sa protection, & les rend inuiolables.

Il est vray qu'à considerer la calomnie de cette façon, elle se peut rapporter au nombre des pechés qui se commettent contre ces deux commandemens, *Tu ne tueras point*, &, *Tu ne desroberas point*, dautant que l'effect qu'elle produit en cet égard, est d'oster iniustement la vie ou les biens à l'innocent. Mais puis que Dieu en a fait vn commandement distinct de ces deux autres, il faut bien qu'il y ait quelque chose de particulier en celuy-cy; car il n'y a point d'apparence qu'il ait chargé cette seconde table de la Loy, de preceptes inutiles. Et de fait, comme la bonne reputation est à celuy qui la possede vn instrument pour faire de bonnes actions, il estoit raisonnable que Dieu pourueust à sa conseruation, pour ne priuer pas les gens de bien du moyen de se monstrer toujours tels, & d'estre

vtiles par leurs bons exemples. Chacun ſçait combien l'eſtime en laquelle eſt vn honneſte homme, donne d'éclat à ſes actions, & d'autorité à ſes aduis, ſur quelque choſe qu'il les propoſe. Iuſques là qu'en Lacedemone vn homme de neant ayant mis en auant vn conſeil qui fut d'abord iugé fort auantageux pour le public, il luy fut defendu d'y inſiſter, & commandé à vn autre de le propoſer, afin que la Republique ne tint pas meſmes ſon bien d'vne main ny d'vne bouche infame. Or il n'y a perſonne qui n'aduouë que c'eſt faire vn tort inſigne à ſon prochain, que de luy oſter vn inſtrumẽt qui luy eſt comme abſolument neceſſaire pour la production des actions de vertu, pour leſquelles ſeules il eſt né. Car il eſt bien vray que la mutilation de ſes membres a quelque choſe de plus atroce, & de plus condannable deuant Dieu; parce qu'elle emporte auec ſoy vne perte irreparable des facultés d'où procedent ſes operations; au lieu que la reputation ſe peut reſtablir, quand

on l'auroit tout à fait perduë. Et de fait il y a dans l'innocence & dans la verité quelque chose de diuin, qui biẽ qu'il reçoiue de l'obscurcissement pour vn temps, reprend pourtant à la fin sa naturelle splendeur, comme vn astre qui s'est eclipsé, & qui se déueloppe tost ou tard de l'obscurité des ombres. Mais tant y a que tandis que ce corps opaque & tenebreux de la calomnie intercepte sa lumiere, il intercepte ses influences par mesme moyen, & empesche qu'il ne puisse déployer ses actions comme des rayons, pour seruir à la gloire de son Dieu, & à l'vtilité du Monde. Or si le Soleil auoit quelque connoissance de la fin à laquelle il est destiné, qui doute qu'il n'eust de iustes ressentimens contre celuy qui l'empescheroit de répandre sa vertu dans l'vniuers, & de rendre la terre belle & feconde ? Nous aimons naturellement nostre estre, & connoissons que nous l'auons, non proprement par luy mesme, mais par le moyen de ses facultés. Mais nous ne connoissons ces facul-

tés que par leurs operations ; si bien que ce qui arreſte nos operations, rend nos facultés interdites & perclu-ſes, & eſteint le ſentiment de l'eſtre meſme. Or ie veux biẽ que la perte de la reputation n'empeſche pas les actions phyſiques de nos facultés, & que par conſequent elle ne nous oſte pas le ſentiment de cet eſtre que nous auons commun d'vne part auec les animaux, & de l'autre auec les démons ; tant y a que ſi elle nous priue du moyen de faire de belles actions, elle nous rauit auſſi la douceur de la iouïſſance de noſtre vertu, & de cet eſtre moral ſans lequel l'autre ne nous doit pas eſtre ſouhaittable. Et ſi les artiſans ſe formaliſent & s'offenſent lors qu'on leur deſrobe leurs outils, dautant qu'on leur oſte le contente-ment de leur trauail & le profit qu'ils en tirent, quel ſujet n'a point le pro-chain de s'écrier contre celuy qui le dépoüille de l'eſtime d'eſtre hõme de bien, dont il ſe pouuoit auantageuſe-ment ſeruir pour exercer le meſtier qui ſeul eſt vrayement digne de

l'homme ? Mais quand cela ne seroit point, la bonne reputation, à la regarder en elle mesme, est vn bien, dont il n'est pas iuste de priuer ceux qui le possedent. Car ce que sont au corps ces images qu'ils épandent naturellement alentour d'eux, qui penetrent les natures diaphanes, comme l'air, & qui se reçoiuent & s'arrestent dans les miroirs, cela mesme est la reputation aux actions de vertu, & aux bonnes qualités dont elles procedent. Comme donques s'il se trouue des miroirs qui alterent ces images en les receuant, qui en peruertissent les lineamens, & qui en gastent la couleur & la symmetrie, ils font tort aux corps dont elles émanent, & leur ostent entant qu'en eux est la verité de ce qu'ils sont : S'il se rencontre des personnes qui diffament la reputation des gens de bien, ils leur font tort pareillement, & ne tient pas à elles qu'ils ne perdent la realité de leurs bonnes actions, & des vertus dont ils sont ornés. Certainemẽt Dieu iouïst de toute sa felicité en soy mes-

me, & les choſes externes ne luy peuuent rien adiouſter, ſoit pour l'augmentation de ſes vertus, ou pour celle de ſa beatitude. Et neantmoins, parce qu'il eſt ſaint, il veut eſtre reconnu tel, & ſon Fils meſme, noſtre Sauueur, a commandé qu'on luy demandaſt qu'il face en ſorte que ſon nom ſoit ſanctifié, c'eſt à dire, que ſes vertus & proprietés ſoyent reconnuës & celebrées. Pourquoy cela ſinon que l'entendement des creatures raiſonnables eſt comme vne eſpece de miroir, que la Nature a deſtiné à receuoir des idées de la Diuinité qui conuiennent à ſon eſtre, & à les repreſenter par la parole & par la celebration ? Et quand Dieu témoigne tant d'irritation contre ceux qui le repreſentent ſous quelque figure corporelle, pourquoy le fait-il ſinon parce que ces images & ces ſtatuës ſont des témoignages que ceux qui les font ont des conceptions de luy qui ne conuiennent pas à ſon eſſence ? I'ay dit ailleurs que le bien moral & le bien phyſique ont vn tel rapport de

nature entr'eux, que selon la disposition de la sageſſe & de la bonté de Dieu, ils doiuent eſtre inſeparables, ſi ce n'eſt que par quelque diſpenſation, & pour des raiſons particulieres, ils ſubſiſtent l'vn ſans l'autre quelque peu de temps. I'y ay adiouſté que le rapport qu'ils ont entr'eux eſt en dependance l'vn de l'autre, & que le phyſique eſt comme vne eſpece de reſplendeur qui reſulte du moral. Or n'y a-t-il perſonne qui reuoque en doute que la bonne renommée ne faſſe vne partie de ce bien phyſique, & qu'au contraire le mauuais bruit & la ſiniſtre renommée ne ſoit de ſa nature vn mal. En effect tous les hommes deſirent l'vn naturellement, & ont auerſion pour l'autre, & s'il ſe trouue quelcun à qui il ſoit indifferent d'eſtre en bonne ou mauuaiſe reputation, on le tient pour vn homme deſeſperé, de l'eſprit de qui le vice s'eſt tellement emparé, qu'il en a meſmes effacé le ſentiment & la honte. Et de plus, entre les parties qui compoſent le bien phyſique, c'eſt vne

choſe communément receuë entre les plus ſages Philoſophes, que la gloire & la loüange eſt la recompenſe naturelle de la vertu. Ariſtote le dit en termes formels, & Plutarque eſtime qu'entre toutes les Nations, les Romains en ont eſté les plus iuſtes eſtimateurs, en ce que pour les actions d'vne vertu mediocre & ordinaire, ils ont ordonné des recompenſes qui conſiſtoyent en la richeſſe, que le vulgaire eſtime beaucoup : au lieu que pour les actions éclattantes d'vne vertu heroïque, & qui paſſe le commun, ils auoyent aſſigné des prix dont toute la valeur conſiſtoit en ce que c'eſtoyẽt des marques d'honneur. Si donc il y a de l'iniuſtice à ne dõner pas le prix à celuy qui l'a merité, de combien plus iniuſtes ſont ceux là qui le rauiſſent à celuy qui l'a deſia, en défigurant ſa reputation par des calomnies ? Et certes il ne faut point d'autre preuue pour monſtrer que la renommée eſt vn bien fort conſiderable, & dont la conſeruation doit eſtre en recommandation à la charité, que

le iugement de ceux meſmes qui taſchent à ternir celle de leurs prochains par de faux blaſmes. Car ils ne le font iamais que par haine ou par enuie, dont l'vne, qui eſt née de l'opinion de quelque offence receuë, de laquelle on a laiſſé inueterer le reſſentiment en ſon eſprit, procure vn mauuais bruit, comme vn mal à celuy dont elle ſe vange; & l'autre, qui eſt vne douleur de voir du bien à ſon prochain, taſche pour ſon contentement de le luy rauir, en épandant du deshonneur ſur ſes actions & ſur ſa perſonne. Quand dõc Dieu n'auroit point ſi clairement parlé dans ce commandement, chacun pourroit apprendre de ſa conſcience, qu'il ne doit point leuer de faux blaſme contre qui que ce ſoit, puis qu'il reconnoiſt luy meſme que c'eſt vn mal, que la charité naturelle luy defend de procurer à perſonne. Car ce que l'Apoſtre dit, *Que la charité ne fait point de mal au prochain*, eſt puiſé des inſtructions de la Nature.

Iuſques icy en expliquant les deuoirs dont les hommes ſont tenus les vns

enuers les autres, i'ay suiui les commandemens de la Loy de Dieu, non seulement en l'ordre auquel ils ont esté colloqués, selon la nature des choses mesmes qu'ils contiennent, mais encore en la façon de laquelle il a pleu au souuerain Legislateur de les prononcer. Car le premier de tous, qui concerne l'honneur que les enfans doiuent à ceux qui les ont engendrés, estant conceu en termes affirmatifs, & qui commandent ce qui est bon & honneste, i'ay traitté cette matiere de sorte que i'ay taſché de representer en quoy cet honneur là consistoit. Et quant aux autres qui viennent apres, parce qu'ils sont proposés en paroles negatiues, & qui defendent ce qui est deshonneste & mauuais, i'en ay aussi pris la tablature de mes propos, & me suis contenté de faire voir ce que la Nature nous apprend d'obseruer exactement pour ne faire mal à personne. Or est-il certain que cette façon de s'exprimer laquelle Dieu a suiuie en sa Loy, aussi bien que l'ordre auquel il a placé ses

commandemens, eſt pleine de beaucoup de ſapience. Car il tendoit tellement à former les mœurs des Iſraëlites à la vertu, qu'il auoit vn particulier égard à la conſeruation de la ſocieté qu'il eſtabliſſoit au milieu d'eux. Or pour ce qui eſt du deuoir des enfans enuers les peres, il n'eſtoit ny neceſſaire, ny poſſible meſmes à propos d'vſer de defenſes ſemblables à celles des autres commandemens, parce que dans cette loy des deux Tables, il ne falloit pas preſumer qu'il ſe rencontraſt parmy ce peuple aucun ſi dénaturé, que d'attenter à la perſonne, à la pudicité, aux biens, ou à l'honneur de ceux qui luy auroyent donné la vie. Ainſi vn grand perſonnage, interrogé pourquoy il n'auoit point defendu le parricide en donnant des lois à ſon pays, reſpondit qu'il n'auoit pas creu qu'il peuſt arriuer entre ſes concitoyens vne choſe ſi abominable. Et ſi c'eſtoit choſe qui fuſt à craindre parmy le peuple d'Iſraël, il y eſtoit aſſés pourueu par d'autres Ordonnances de Moyſe. Mais quant au

reſpect, & à l'obeiſſance, & aux autres deuoirs qui dépendent de la relation des enfans aux peres & aux meres, il falloit donner ordre à ce qu'aucun ne s'en vouluſt diſpenſer. Parce que ſi les ſentimens de la Nature eſtoyent aſſés puiſſans dans le cœur des Iſraëlites pour leur faire auoir en horreur ces execrables attentats, il ne s'enſuiuoit pas pour cela que ſans l'interuention de ce commandement elle leur inſpiraſt aſſés viuement l'affection de ſatisfaire aux deuoirs que cette relation demande. Quant aux autres commandemens, la raiſon en eſt diſſemblable. Car d'vn coſté la ſimple relation de prochain n'approchant pas de la force de celle de pere, elle n'imprime pas auſſi les meſmes reſpects : de ſorte qu'il eſtoit neceſſaire de pouruoir à ce que la paſſion n'emportaſt pas les Iſraëlites à des actions contraires à la iuſtice & à la charité. Et de l'autre, la Nature inſpirant aſſés à chacun le ſoin de ce qui touche ſon eſtre, ſon bien, & ſa reputation, il ſembloit que la ſocieté ſe

peuſt aſſés maintenir, pourueu que parmy eux l'vn s'abſtint de rien executer qui fuſt preiudiciable à l'autre. Et toutesfois par ce que la Loy ne tendoit pas ſeulement à faire de bons citoyens, qui ſemblent auoir aucunement rompli la meſure de ce nom là quand ils s'abſtiennent de faire du mal, & de violer les loix; mais auſſi à faire des gens de bien en tous ſens & en tous égards, ce qui a vne beaucoup plus grande eſtenduë, Dieu auoit tellement expliqué ces commandemens generaux par des preceptes particuliers, que Moyſe a ſemés deçà delà dans tout le corps de la Loy, qu'il ne manquoit du tout rien aux Iſraëlites pour y auoir vne inſtruction ſuffiſante. Et de fait, tout eſt contenu dans ce mot que nous venons de conſiderer cy deſſus, *Tu aimeras ton prochain comme toy meſme*. Certainement encore que d'vn coſté la Nature nous defend pluſtoſt le mal, qu'elle ne nous commande le bien, parce que le mal eſtant commis ruïne dauantage la ſocieté, que ne fait l'omiſſion du bien

quand il eſt laiſſé à faire : de l'autre coſté pourtant elle nous commande pluſtoſt le bien, qu'elle ne nous defend le mal, parce qu'elle nous a faits, non pas pour ceſſer d'agir, comme les choſes deſtituées de vie & de ſentiment, mais pour exercer nos facultés en des operations qui ſoyent dignes d'elle. Et ſi de faire le mal, c'eſt vne choſe digne de blaſme, comme chacun le reconnoiſt, il ne ſemble pas que de s'en abſtenir ce ſoit choſe qui merite beaucoup de recommandation : au lieu que comme nous auons veu, la loüange eſt deuë aux belles actions, comme leur naturelle recompenſe. La Nature donques, ſi nous écoutons bien ſes inſtructions, ne nous oblige pas ſeulement à ne rien attenter contre la vie de noſtre prochain, à ne rien entreprendre contre l'honneur de ſon mariage & de la pudicité des ſiens, à ne toucher pas à ſes biens pour les nous approprier ſans ſa volonté, & à ne noircir point le luſtre de ſa bonne reputation par la calomnie. Elle nous ordonne quand

& quand de procurer la conſeruation de ſon eſtre tant que nous pourrons, d'auoir l'honneur de ſon mariage en ſouueraine recommandation pour le proteger, de fauoriſer ſes intereſts, d'aider à l'accroiſſement de ſes biens autant que la iuſtice le permet, & d'auancer, autant qu'il nous en fournit le ſuiet par ſes belles actions, le cours de ſa bonne renommée. Parce que l'accompliſſemẽt des inſtructions de la Nature c'eſt charité, & l'eſſence de la charité, c'eſt l'amour, & le genie de l'amour n'eſt pas de demeurer comme engourdi dans la ceſſation des actions, mais de voler auec ardeur à toutes les occaſions de ſe déployer & de bienfaire.

DE LA NATVRE DE la Conuoitise, & comment elle est mauuaise ou non.

M'Estant proposé de suiure l'ordre des commandemens de la Loy morale en l'explication des deuoirs dont nous sommes tenus enuers le prochain, il faut que i'examine à cette heure ce qui concerne la Conuoitise, que le dernier de ces commandemens nous defend. Et veritablement ie ne saurois mieux passer de la consideration des vertus qui ont le prochain pour obiet, à l'examen de celles dans lesquelles nous sommes obiet à nous mesmes. Car d'vn costé, puis que Dieu a mis cette defense, *Tu ne conuoiteras point*, entre les preceptes qui composent, s'il faut ainsi dire, le corps de la Charité, & que S. Paul mesme ne l'oublie pas là où il en fait le denombrement, il faut bien qu'il concerne le prochain

en quelque façon. Et de l'autre, il eſt certain que quand le prochain ne ſeroit point intereſſé dans la conuoitiſe, Dieu & la Nature ne laiſſeroyent pas de nous en defendre le vice, comme vne choſe mal conuenable à la perfection de noſtre eſtre, & à l'excellence de nos facultés. Il concerne le prochain, non pas en ce que la Cõuoitiſe luy apporte quelque dommage, ſi l'homme ne paſſe point outre, & s'il ſe tient dans les ſimples termes de conuoiter. Car la Conuoitiſe conſiſtant, comme nous verrons tantoſt, en quelques mouuemens interieurs de l'Appetit ſenſitif, qui meſmes ne vont pas encore iuſqu'à la reſolution formée, elle ne peut oſter au prochain ny ſa vie ny choſe quelconque qui ſoit à luy. C'eſt pourquoy les Legiſlateurs n'ont point ordonné de peine à ſes mouuemens, non pas meſmes aux reſolutions déterminées, pourueu qu'elles n'ayent point éclatté en paroles ny en actions, parce qu'elles ne troublent point la ſocieté, à la conſeruation de laquelle

ils destinent toutes leurs cõstitutions. Mais ce commandement regarde le prochain en ce que le deuoir dont nous luy sommes tenus selon Dieu & selon Nature, est la charité, c'est à dire, l'amour. Or encore qu'effectiuement nous ne luy fassions point de mal, comme cela nous est defendu par tous les commandemens precedens, nous ne l'aimons pas pourtant. si nous luy en souhaittons ; & nous luy souhaittons du mal si nous conuoitons d'auoir son bien, dont la priuation ne luy peut estre que dommageable. Car si la possession de sa femme, & de ses seruiteurs, & de sa maisõ, fait partie de sa felicité, vn autre ne peut souhaitter de les auoir, qu'il n'en soit dépoüillé quand & quand, ce qui est entant qu'en vous est, le priuer de felicité, & le rendre miserable. Ce commandemẽt est tel pourtant qu'encore que le prochain n'y fust point interessé, la Nature neantmoins le nous donneroit, parce que nostre perfection cõsiste en la possession de la vertu, & en l'exercice de ses operations.

Or ſes operations ne peuuent eſtre parfaites ſi les habitudes ne le ſont, ny les habitudes non plus ſi les facultés ne ſont dans vne parfaite conſtitution, laquelle ne peut compatir auec ce qui eſt icy appellé la conuoitiſe. Car vn eſtre n'eſt point parfait s'il n'a toutes les facultés qu'il luy faut, & ſi elles n'ont tous les degrés de force, de perfection, & de pureté, qui conuiennent à la nature de l'eſtre meſme. Mais il eſt beſoin d'examiner vn peu plus preciſément quelle eſt ſa condition & ſon vice.

Dans les actions qui portent le nom de vice ou de vertu, on peut conſiderer trois choſes. La premiere eſt l'action exterieure meſme, entant qu'elle s'execute par l'entremiſe de quelque partie du corps. La ſeconde eſt la reſolution d'où elle depend, comme nous auons dit que toute action de l'homme entant qu'homme, procede de la deliberation de l'entendement & de l'appetit de la volonté. La troiſieme conſiſte dans les mouuemens qui precedent la reſolution, &

qui de leur nature y induiſent ou en deſtournent. Or quant à l'action exterieure, ſi vous la conſiderés abſolument en elle meſme, elle eſt indifferente de ſa nature, c'eſt à dire, tellement moyenne entre le bien & le mal, entre le vice & la vertu, qu'elle ne participe ny de l'vne ny de l'autre de ces choſes. En effect on ne ſauroit ſe figurer aucune action exterieure du corps, qui ſoit du nombre de celles auſquelles on donne du blaſme, que vous n'en puiſſiés trouuer vne parfaitement ſemblable, qui ſi elle ne merite la loüange de vertu, au moins certes ne la ſçauroit-on blaſmer, pourueu que vous changiés ſon obiet, & ſes motifs interieurs, & les circonſtances qui l'accompagnent. Et bien que cette action de l'homme, qui mangea du fruit qui luy auoit eſté defendu, ait eſté condamnée & punie comme vne grande tranſgreſſion, ſi eſtoit-elle en elle meſme toute ſemblable aux actions qu'il faiſoit quand il mangeoit des autres fruits qui luy auoyent eſté permis, & ſans

l'autorité du commandement elle eust esté également innocente. La raison de cela est que si vous la considerés en sa nature, elle est corporelle, & par consequent incapable de ce qu'on appelle vice & vertu. Car il n'y a point de creature susceptible de l'vne ou de l'autre de ces deux choses, sinon celles qui sont intelligentes ou raisonnables, & encore entant qu'elles sont pourueuës d'intelligence ou de raison. Car le vice & la vertu consiste en certaine conformité ou dissemblance de l'action, quelle qu'elle soit, à certaines loix, de la connoissance desquelles, pour s'y conformer ou s'en departir, il n'y a que les seules natures raisonnables ou intelligentes capables. Or les corps, considerés simplement entant que corps, ne peuuent auoir rien de commun auec la faculté de l'intelligence. Quant à la resolution formée par l'entendement sur vn certain obiet, laquelle incite la volonté à agir & à appeter, nul ne peut douter que ce ne soit là proprement le siege du vice &

de la vertu, & nous en auons cy dessus discouru assés amplement pour n'estre point obligés d'en rien repeter en cette occurrence. Tous ces commandemens donc que nous auons considerés cy dessus, concernent bien les actions exterieures à la verité : mais c'est entant qu'elles procedent de ce principe interieur, qui selon qu'il est bon ou mauuais, les colore de sa teinture. Si bien que si la resolution d'obeïr à son pere & à sa mere, est loüable & telle qu'il faut, elle est toute seule autant estimée que si elle estoit conionte auec l'action, si c'est quelque obstacle ou externe, ou autrement inuincible à nos facultés, qui empesche de la produire. Et au contraire, s'il arriue à quelcun de cõmettre ce qui est defendu par ces mots, *Tu ne tuëras point*, sans qu'il en ait eu l'intention, la droite raison de l'homme, le cõsentement des Legislateurs, & Dieu mesme dans la Loy, ne luy imputent non plus cette action que si elle n'estoit point arriuée. Mais pour ce qui est des mouuemens qui precc-

dent la resolution, la chose n'est pas naturellement si euidente. Au moins certes est-il certain que le commun des Payens n'a pas creu qu'ils fussent mauuais, que la plus part des Philosophes ont esté de mesme sentiment, & que s'il y en a eu quelcun d'entr'eux qui en ait eu vn contraire, ou qui en ait laissé échapper quelque trait de plume en ses écrits, il n'a fait sinon entreuoir obscurement la verité, & mesmes n'est pas demeuré ferme & arresté dans la connoissance qu'il en a euë. Et c'est pourquoy S. Paul dit que sans la Loy qui dit, *Tu ne conuoiteras point*, il n'eust point apperceu le peché qui est dans la simple concupiscence.

En ces mouuemens donc qui precedent la resolution, il faut considerer trois degrés ou trois momens. Le premier est celuy dont nous auons desia touché quelque chose ailleurs, a sçauoir quand l'obiet exterieur & sensible estant entré par le sens dans la fantaisie, passe delà tout droit dans l'appetit si subitement, qu'il s'y fait

sentir auant que naturellement l'entendement ait eu le loisir de receuoir le mesme obiet, & de faire là dessus les reflexions conuenables. Dans l'integrité de la Nature, où tous les appetits estoyent parfaitement bien temperés, & dans vne iuste moderation, ce sentiment que l'obiet y donnoit de soy, pouuoit estre sans peché. Car il n'y a point de peché sinon où il y du dereiglement contre l'ordre de la Nature. Or en cette matiere il n'y a point de dereiglement sinon que l'entendement n'agisse pas à l'heure qu'il doit agir pour conduire les moumemens de l'appetit, ou que s'il agit, il se déploye trop foiblement, & laisse l'appetit luitter contre son empire. Et icy nous presupposõs que si l'obiet excite quelque émotion dans l'appetit, c'est seulement en cet instant auquel il n'a point encore eu le temps de paruenir à l'intellect, de sorte qu'on ne peut point donner de blâsme à l'intellect, si iusques là il n'y a point encore déployé sa force. Mais tout aussi tost qu'il est touché de l'obiet,

soit qu'il y coule immediatement de la fantaisie, ou qu'il en soit aduerti par l'émotion de l'appetit, il y agit sans aucun retardement, ou pour en faire cesser l'impression dans l'appetit, s'il est de la nature de ceux qui ne s'y doiuent pas receuoir, ou pour s'y gouuerner de telle façon qu'il n'y cause aucun trouble mal conuenable. Dans la corruption de la Nature il n'est pas de mesme. Car tous les appetits y ont perdu leur iuste temperament, & sont dés le ventre dans vn grand excés & dans vn merueilleux desordre. De sorte qu'il est impossible d'y conceuoir aucune émotion dans l'appetit sensitif, pour si legere qu'elle soit, qui n'ait quelque excés ou quelque defaut cõsiderable, que l'on ne sçauroit exempter du blasme d'estre vicieux. Parce que si on le cõsidere dans ce moment auquel l'entendement n'a pas encore eu loisir d'agir, le desordre qui est naturellement dans l'appetit, fait que l'émotion en est excessiue & turbulente, plus qu'il ne conuient à vne parfaite

constitution de nos facultés. Et si on le considere au temps auquel l'intellecta deu commencer à le regler, ou bien l'intellect mesme se laisse emporter à la passion, ou s'il fait quelque effort à la reprimer, son operation y est trop foible & trop languissante.

Le second degré donc ou moment est, quand cette premiere impression que l'obiet fait dans l'appetit, y cause de l'émotion qui passe iusques à ce point, que de blesser l'entendement de quelque idée vicieuse, qui rend ses operations moins fortes en la contemplation de son obiet. Car tout le monde sçait qu'il y a des passions de nos appetits qui touchent tellement nos entendemens, soit par l'irritatiõ de la douleur, ou par le chatoüillemẽt de la volupté, ou par quelque autre perturbation de cette nature, qu'encore que la Raison ne consente pas à l'action, & que mesmes apres auoir eu le loisir de cõsiderer l'obiet, elle l'improuue & le reiette, si est-ce qu'elle ne s'y déploye pas auec assés de vigueur,

parce qu'elle eſt preuenuë de la paſſion qui l'embaraſſe. Or n'y a-t-il point de doute que cette émotion de l'appetit ne ſoit vicieuſe. Car dans la conſtitution de noſtre nature la condition de l'animal precede bien celle de l'homme ; mais la condition de l'homme y eſt tellement eſtablie pour dominer ſur l'animal, que s'il ne peut pas empeſcher que l'animal ne ſente quelque legere émotion par la ſurpriſe de l'obiet, au moins ne faut il pas qu'il permette qu'elle paſſe iuſques à luy, pour diminüer tant ſoit peu la vigueur de ſon gouuernement & de ſon empire. Car il en eſt de cela à peu prés comme d'vn excellent écuyer, qui eſt monté ſur vn cheual bien dreſſé, mais qui eſt cheual pourtant. L'écuyer ne peut pas empeſcher que la rencõtre ſubite de quelque obiet impreueu ne donne quelque leger ombrage au cheual, qui luy fait faire quelque mouuement vn peu plus excité que l'ordinaire. Mais l'écuyer n'en perd pas ſon aſſiette pourtant, & tout auſſi toſt qu'il le ſent, il a pluſtoſt

remis le cheual en son estat precedent, qu'on ne s'est apperceu ny du mouuent de l'animal, ny de celuy de la main ou des autres aides qui y remedient. Mais si l'écuyer mesme en perd le moins du monde la iustesse de sa posture, & la presence de son esprit ou de son art, pour ny remedier pas à temps, ou pour y remedier à contre temps, ou pour y relascher quelque chose de la vigueur de sa conduite, alors ce desaiustement est vicieux en l'art du maneige.

Le troisieme degré ou moment est quand l'émotion de l'appetit ne tente pas seulement l'entendement à cette premiere rencontre de l'obiet, pour y embarasser son operation, mais quand l'impression qu'il y fait y demeure si long temps, qu'elle fait chanceller l'intellect, & le fait flotter en sa deliberation entre l'Honneste & le Deshonneste. De sorte qu'encore que puis apres il repousse l'obiet qui l'induisoit à pecher, neantmoins ce n'a pas esté sans peine qu'il s'est determiné de ce costé là, l'idée de l'obiet

vicieux l'ayant tenu quelque temps considerable en balance. Et ce degré là est encore plus vicieux que le precedent. Car c'est comme si le cheual & l'écuyer luittoyent tellement l'vn contre l'autre, que l'écuyer eust beaucoup de peine à se tenir entre les arçons, & qu'il se viſt souuẽt en peril de les perdre tout à fait, & de faire vne cheute dangereuse. S. Paul descrit cela par la cõparaiſon de deux combattans, dont l'vn est representé par la conuoitise, & l'autre par l'entendement, qui sont aux prises long-temps, & luittent auec ardeur, iusques à ce que l'vn estant vaincu, il se laisse emmener prisonnier par l'autre. Il est vray que dans la descriptiõ qu'il a faite de ce combat, il y represente l'entendement succombant sous l'appetit, & la passion ou la Conuoitise triomphante. Mais il ne le fait que pour monstrer quel en doit estre l'euenement dans vn sujet corrompu, si Dieu ne le sanctifie de sa grace. Et cela n'empesche pas qu'il ne faille distinguer entre l'euenement du com-

bat, & le combat meſme. Car quant à l'euenement, perſonne ne doute qu'il ne ſoit vicieux & mauuais quand la Conuoitiſe l'emporte ſur la Raiſon, parce que c'eſt en cela que conſiſte la *Reſolution*, de laquelle i'ay dit cy deſſus que les actions exterieures prennent leur teinture. Mais pour ce qui eſt du combat, qui conſiſte au contraſte de l'appetit contre la raiſon, c'eſt ce dont pluſieurs ont douté s'il deuoit paſſer pour mauuais, & que S. Paul dit que la Loy de Dieu condanne. En effect l'action exterieure eſt eſtimée mauuaiſe quand elle procede d'vne mauuaiſe reſolution, & cette reſolution là eſt mauuaiſe d'elle meſme. Mais ſi elle eſt mauuaiſe d'elle meſme, il faut que le principe d'où elle procede ſoit mauuais pareillement; & ce principe là n'eſt rien autre choſe que la Conuoitiſe. Car ſans elle il n'y auroit point eu de contraſte contre la Raiſon, & la Raiſon n'eſtant point tirée au mal par la paſſion de l'Appetit, ſe ſeroit d'elle meſme portée aux choſes honneſtes. De plus, quand on

ne considereroit point la Conuoitise en cet égard, que c'est elle qui seduit & qui aueugle la Raison, elle ne laïsseroit pas d'estre vicieuse en elle mesme. Parce que chaque chose est estimée bonne ou mauuaise selon qu'elle est constituée en son estre, & parfaite en ses facultés. L'or n'est pas bon s'il n'a les conditions de l'or, ny la plante non plus si elle n'a les qualités & les proprietés des plantes de son espece. L'animal est estimé inutile & vicieux s'il n'a les conditions qui sont requises en son espece pareillement : & l'homme aussi par consequent s'il n'a celles qui conuiennent à la sienne. Et comme l'orfeure reiette l'or qui n'est pas bien cõditionné, & le simpliste la plante qui est defectueuse en ses qualités, & l'écuyer le cheual qui n'a ny la docilité à la bouche, ny la vigueur dans les membres ; le iuge des hommes doit d'autant plus reietter ceux en qui les facultés ne sont pas constituées comme il faut pour faire de bonnes operations, qu'il doit estre plus exact en son iugement, comme

estant

estant plus clairuoyant, & le suiet dont il doit faire iugement, estant d'vne nature plus excellente. Aussi, quoy que comme i'ay desia dit, les Philosophes ayẽt peu ou point connu que ces mouuemens de l'Appetit doiuent estre contés entre les vices, si est-ce qu'Aristote, qui ne reconnoissoit point de corruption originelle dans la Nature, dit qu'il y a naturellement en l'ame de l'homme quelque appetit qui repugne à la Raison, à quoy il a peine à s'empescher de donner quelque sorte de blasme. Platon auoit auant luy accomparé les appetits à deux cheuaux qui trainent le chariot de la Raison, & auoit dit que l'vn de ces deux cheuaux est noir, & naturellement reuesche & refractaire à la volonté de celuy qui le gouuerne. Et Seneque auoit apres eux assés manifestement conté cette sorte de desirs qui repugnent à la Raison, entre les passions aucunement vicieuses. Mais parce qu'ils n'ont entreueu cela qu'obscurement, qu'ils n'en ont parlé qu'en doutant,

qu'ils n'ont pas eſté fermes dans ce ſentiment, & que pour vn qui en a flairé la verité, elle a eſté ignorée d'vn milliõ d'autres, S. Paul n'a pas fait difficulté d'en rapporter la connoiſſance à la ſeule inſtructiõ de la Loy Morale.

Cependant, pour bien connoiſtre le vice qui peut eſtre dans la Conuoitiſe, il faut diſtinguer entre ſes obiets. Car ou bien l'homme deſire les choſes qui ſont à ſon prochain, ou bien il fait des ſouhaits vagues & indeterminés, qui ſe portẽt ſur des biens dont il ſe forme luy meſme l'idée dans l'imagination, & qui ne ſont à perſonne. Pour ceux cy, dautant que nous conſiderons icy l'homme en ſon integrité, deux cauſes nous diſpenſent d'en parler. L'vne, que l'integrité de l'homme, & ſa ſouueraine felicité, eſtoyent choſes inſeparables. Or la ſouueraine felicité, exclud, comme nous auons veu, la neceſſité de ſouhaitter, parce qu'elle abonde en toutes ſortes de biens, & qu'elle eſt exempte de toutes incommodités. L'autre eſt que l'integrité de l'homme encloſt la par-

faite constitution de ses facultés, & la parfaite moderation de ses appetits, si bien que possedant tout ce qu'il deuoit raisonnablement souhaitter, sa Conuoitise ne se pouuoit emanciper à demander dauantage. Au lieu qu'en l'estat où nous viuons, d'vn costé il nous manque beaucoup de choses qui peuuẽt fournir vne raisonnable matiere aux desirs de nos appetits; & de l'autre nos appetits estans vne fois sortis hors des termes de leur moderation, ont tellement eslargi leur auidité, qu'il n'y a desormais plus de bornes. Car c'est comme vn gouffre qui ne se remplit iamais, ou comme vn feu qui ne dit iamais c'est assés. Or dans quels limites il faut resserrer cet excés de nostre cupidité, c'est vne chose qui regarde les instructions des Dispensations suiuantes. La Chrestienne nous apprend à estre contens des choses comme nous les possedons presentement: mais cela est vn haut point de perfection, auquel il faut venir par degrés, auant que d'y pouuoir atteindre. Pour ce

qui eſt des obiets qui ſe conſiderent comme appartenans au prochain, il y en a de diuerſes ſortes. Car il y en a quelques vns qu'il poſſede tellement qu'il ne doit pas vouloir en donner la poſſeſſion ou la communication à d'autres. Et il y en a auſſi qu'il poſſede de telle façon, qu'il en peut bien communiquer la poſſeſſion s'il veut, mais ſa volonté là deſſus eſt inconnuë ou incertaine. Enfin, il y en a qu'il poſſede en telle ſorte, que par la declaration qu'il en fait, ou par le meſtier dont il ſe meſle, ou de quelque autre façon que ce ſoit, on ſçait qu'il en veut laiſſer la poſſeſſion à qui la deſirera, pourueu qu'en la laiſſant il n'y ſouffre point de dommage. Pour le regard de ces derniers, nous en voyons tous les iours l'exemple dans le commerce. Car les marchands ne cherchent la poſſeſſion de ce qu'ils achettent, que pour la donner à autruy : ſi bien qu'au lieu de bleſſer la charité que vous leur deués en deſirant la poſſeſſion de ce qu'ils ont, vous leur faites plaiſir de leur témoigner

que vous la conuoités, pourueu que ce soit à des conditions dans lesquelles ils trouuent leur conte. Ainsi, pour ce qui est de l'obiet, la conuoitise ne vous en est point defenduë, & ne reste qu'à y reigler la constitution de vostre esprit, pour ne desirer pas de rien auoir autrement qu'auec vne iuste compensation de vostre part, & pour ne vous laisser pas aller à la vanité d'auoir des choses inutiles & superfluës. Mais ce commerce n'eust point eu de lieu en l'integrité, & ne regarde que l'estat present des choses du monde. Quant aux seconds, deux choses en peuuent rendre la conuoitise legitime. L'vne, qu'on les desire en telle façon que le prochain n'y reçoiue point de dommage, en receuant quelque autre chose en la place, qui tienne lieu d'vne iuste compensation. L'autre, que la conuoitise soit limitée par cette condition, que celuy qui possede la chose que l'on desire, consente volontairement à son alienation. Tellement que s'il n'y consent pas, le mouue-

ment de la cõuoitise se doit reprimer. Car encore que la chose est de telle nature qu'on peut tirer le prochain de perte, & satisfaire à ses interests par quelque compensation, si est-ce que la luy rauir contre son gré, c'est vne violence tyrannique, & vn attentat à sa liberté. D'où suit que bien que vous ayés retenu vostre conuoitise entre ces bornes, de ne desirer point la chose dont il s'agit sinon en desinteressant raisonnablement son possesseur, vous ne laissés pas d'estre iniuste si vous desirés de la vous approprier contre son consentement, parce que vous deués auoir assés de charité pour vouloir, non seulement qu'il ne perde rien de son bien, mais aussi qu'il garde sa liberté toute entiere. Delà il est aisé de iuger que comme il est permis à vn homme non marié, de souhaitter en mariage la fille de son prochain, pourueu que sa volonté, & celle de son pere y interuienne, & que c'est vne conuoitise fort honneste, & digne de la Nature & de son integrité, aussi la seule pensée de la violence & du

rapt eſt-elle ſouuerainement criminelle. Parce qu'encore que l'honneur de la pudicité ſemble eſtre mis à couuert par le mariage qui s'en enſuit, ſi eſt-ce que de toutes les actions, & de toutes les conuentions auſquelles on ſe peut porter, il n'y en a aucune où la liberté de la volonté doiue eſtre plus inuiolable. Or eſt-ce vne reigle generale que ce qu'il n'eſt pas permis de faire, il n'eſt pas permis de le reſoudre non plus; & ce qu'il n'eſt pas honneſte de reſoudre, il ne l'eſt non plus ny de le conſulter, ny de le conuoiter, ny d'y porter les mouuemens de ſon eſprit, pour legers & peu déterminés qu'ils puiſſent eſtre. Enfin, pour ce qui eſt des premiers de ces obiets, puis que la poſſeſſion en eſt d'elle meſme illegitime, toute conuoitiſe en eſt vicieuſe, & toute conſultation là deſſus, digne de condãnation. C'eſt pourquoy noſtre Seigneur dit que qui a conuoité vne femme mariée, a deſia commis adultere auec elle en ſon cœur. C'eſt à dire, que le deſir qu'il en a eu, s'il n'equipolle au crime,

d'auoir commis l'adultere effectiuement, (ce qui ne se peut raisonnablement affirmer si la resolution n'en a esté prise tout à fait) au moins est-ce vn peché qui se rapporte à l'adultere, & qui est de son espece, & qu'il faut tenir moindre ou plus grãd, selon que le desir en a esté plus ou moins vehement, ou que dans la deliberation & consultation de l'entendement il y a eu plus ou moins de resistence.

DES DEVOIRS DE l'homme enuers soy mesme, en ce qui est de l'exercice de la vertu en l'estat d'integrité. Et premierement en ce qui s'appelle modestie.

APres auoir ainsi consideré ce que la Nature enseigne des deuoirs de l'homme tant enuers Dieu qu'enuers le prochain, il est temps que nous examiniõs aussi brieuement ceux dont il est tenu enuers soy mes-

me. Et personne ne se doit offenser de cette façon de parler, comme si elle estoit trop impropre, parce que dans les discours de Morale, lors qu'on parle des deuoirs, on a accoustumé d'entendre principalemẽt ceux qui ont leurs obiets au dehors de nous. Car comme ie l'ay dit ailleurs, quand l'homme auroit esté creé de Dieu pour estre tout seul en la terre, & qu'il n'auroit point eu d'autre obiet exterieur de ses actions morales sinon Dieu son createur, il y a certaines choses où mesmes la pieté mise à part, il deuoit tellement reigler & composer tant les actions de son corps, que les mouuemens de son esprit, qu'il n'y eust rien du tout d'indigne de l'excellence de son estre. Aussi, encore qu'Aristote establisse l'estre de quelques vertus, & la perfection de leurs operations, dans le chois & dans les qualités des personnes, comme là où il s'agit de la iustice, & de l'amitié, & s'il y en a quelque autre semblable, il ne laisse pourtant pas de traitter de diuerses autres

vertus qui n'ont point de particulier rapport au prochain, & dont la perfection consiste à agir de telle ou de telle façon, en prenant les reigles de son action, non des qualités des personnes, mais de la nature des facultés, & des qualités & circonstances des choses. Vray est que comme dans les discours precedens nous auons tellement traitté des deuoirs de l'homme entant qu'ils regardent Dieu & le prochain, que neantmoins, où les occasions s'en sont presentées, nous auons fait diuerses reflexions sur la nature de l'homme & sur l'excellence de ses facultés, & en auons tiré diuers enseignemens pour reigler ses actions : icy où nous le considerons entant que ses deuoirs se rapportent à luy, nous ne laisserons pas d'en faire sur Dieu & sur le prochain, quand les suiets s'en offriront, & que les considerations qui les touchent se trouueront meslées auec celles qui nous concernent. Mais tant y a que comme cy deuant nostre principal dessein estoit de tirer de la consideration de

Dieu & de noſtre prochain les inſtructions & les raiſons des deuoirs que nous ſommes obligés de pratiquer, à cette heure noſtre principal deſſein ſera de les tirer de ce que nous nous deuons à nous meſmes.

Ces choſes là donc ſe peuuent rapporter generalement à trois chefs; dont l'vn concerne l'opinion que l'homme a deu auoir de ſoy : l'autre l'vſage de la parole en la conuerſation; & la troiſieſme, la façon dont il ſe deuoit comporter dans la iouiſſance des voluptés que luy fourniſſoit l'vſage des creatures. Le premier regarde la vertu que l'on nomme modeſtie: le ſecond regarde celles qu'Ariſtote appelle homiletiques, parce qu'elles ſe rapportent à la conuerſation dont la parole eſt l'inſtrument: le troiſieme regarde la temperance, vertu digne certes d'eſtre bien exactement obſeruée dans vne ſi excellente condition. Et ſi Dieu n'en a point fait de bien expreſſe mention ny dans l'vne ny dans l'autre des deux Tables de la Loy, ce n'eſt pas qu'elles n'ayent

eſté abſolument neceſſaires à l'homme pour ſe maintenir en integrité : mais c'eſt qu'il dreſſoit vne Loy pour vne nation toute entiere, dans laquelle il vouloit principalement former vne iuſte ſocieté. Accommodant donc ſa Loy à ce deſſein, apres auoir eſtabli la pieté qu'il deſire des hommes dans les premiers commandemens, il donne particulierement la deſcription des deuoirs qui ſont pour la ſocieté qu'ils deuoient auoir enſemble. Or pour ce qui eſt du premier chef, l'eſtime que l'homme deuoit faire de ſoy meſme en ſon integrité, dependoit de trois conſiderations. L'vne eſtoit la connoiſſance qu'il auoit de la valeur de ſon eſtre, ſoit à le conſiderer en luy meſme, ſoit meſmes en le comparant auec l'eſtre des animaux. L'autre eſtoit la comparaiſon qu'il en faiſoit auec l'eſtre des autres hommes. Et la troiſieme, la comparaiſon qu'il en deuoit faire auec celuy de ſon createur. Et pour commencer par la premiere de ces conſiderations, il n'y a point de

doute que l'homme faisant reflexion sur la façon de laquelle il estoit composé, & sur la noblesse des facultés qui luy auoyent esté données, ne deust auoir de soy mesme vne opinion proportionnée à la dignité du sujet. Car s'il ne se fust pas estimé autant qu'il valoit, c'eust esté parce qu'il ne se fust pas connu soy mesme, ou parce que se connoissant, il eust de propos deliberé rabbatu de sa iuste estimation dans le iugement qu'il en faisoit. Or ne peut-on pas presumer qu'en l'integrité de sa nature il ne se connust pas. La parfaite connoissance de toutes choses n'appartenant sinon à la Diuinité, il en pouuoit ignorer beaucoup de celles qui estoyent fort éloignées de luy, ou fort abstruses dans les secrets de la Nature, sans que cela preiudiciast à la perfection de ses facultés ou de sa felicité. Mais quant à ignorer vne chose qui luy estoit si intime que son estre propre, & qui gisoit au sentiment, & en l'vsage de ses facultés, c'est chose qui ne pouuoit conuenir à l'integrité de

son origine. Il n'eſt non plus à préſuppoſer que de propos deliberé il euſt voulu rabbatre quelque choſe de ſa valeur, & ſe mettre à plus bas prix qu'il ne deuoit eſtre. Car quelle raiſon en euſt-il eu ? Et dequoy euſt alors ſerui, pour perfectionner ſa vertu, de ſe faire ce tort à ſoy meſme ? Quant à s'eſtimer plus qu'il ne valoit, il luy pouuoit encore moins arriuer, parce que ſe cõnoiſſant parfaitement bien, il ne pouuoit rien y auoir qui fiſt qu'il s'éleuaſt au deſſus de ſon iuſte prix, ſi ce n'eſtoit quelque pointe de vanité, de laquelle vne ame ſi pure & ſi ſainte eſtoit exempte. I'ay adiouſté à cette premiere conſideration quelque choſe de la comparaiſon que l'homme pouuoit faire de ſon eſtre auec celuy des autres animaux, non pour donner à entendre qu'il en euſt peu eſtre induit à s'éleuer quelque peu au deſſus de ſoy meſme, comme il arriue ſouuent dans la corruption de la Nature, que la comparaiſon que nous faiſons de nous meſmes auec ceux qui nous ſont de beaucoup in-

ferieurs, nous enfle plus qu'il ne faut, & nous fait conceuoir vne exceſſiue opinion de nos auantages. Car l'excés que nous commettons en cela, vient de celuy de l'amour que nous nous portons, qui s'excite, & ſe hauſſe, ſelon que nous penſons reconnoiſtre que nous valons mieux qu'autruy. Or en l'integrité de la Nature il n'y auoit point de tel excés. Ie l'ay dit ſeulement pour donner à entendre que l'homme en euſt peu eſtre aidé à ſe mieux connoiſtre ſoy meſme, afin de s'eſtimer iuſtement ce qu'il valoit. En effect cela y pouuoit contribuer en pluſieurs manieres. Car nous connoiſſons beaucoup mieux les choſes quand nous les meſurons que quand nous ne les meſurons pas. Celles qu'on ne meſure pas, ſi elles ſont grandes, paroiſſent immenſes, & ſi elles ſont petites, elles paroiſſent contemptibles ordinairement. Au lieu que ſi vous meſurés les choſes grandes, dautant qu'enfin la meſure les vous termine, vous perdés l'opinion de leur immenſité; & ſi vous meſurés

les petites, dautant que vous trouués qu'elles ont des parties éloignées & seperées les vnes des autres, vous connoissés que quoy qu'il en soit, elles ont quelque quantité & quelque grandeur. Or la comparaison d'vne chose auec l'autre est vne espece de mesure. Voila pourquoy S. Paul chastiant la vanité de certaines gens qui estoyent remplis d'vne excessiuement bonne opinion de leurs belles qualités, dit *qu'ils se mesurent eux mesmes à eux mesmes*, pour signifier que ne se comparant auec personne ils ne se connoissoyent point. De plus, quand par cette comparaison l'on remarque qu'õ a quelques parties qui ont de la ressemblance auec des choses mespriſables, on trouue qu'au moins en cet égard on n'a pas sujet de se mettre à bien haut prix. Tellement que l'homme trouuant qu'il auoit les mesmes sujetions à toutes les infirmités de la Nature, telles que sont celles de boire, de manger, de dormir, & d'autres qui viennent en consequence, qu'auoyent les autres animaux,

maux, & que d'ailleurs, pour ce qui estoit des sens corporels, les bestes les auoyent communs auec luy, & mesmes peut estre quelques vnes doüés de plus de viuacité & de plus de force, il en pouuoit tirer vne bonne leçon, non pas de s'abbaisser au dessous de sa iuste valeur, mais de ne s'éleuer pas au dessus de l'estime legitime de son estre. Enfin, quand on trouue qu'on a des facultés ou des vertus fort eminentes au dessus de ce qu'on fait entrer en comparaison de soy, cela empesche que le sentiment des choses esquelles on luy est semblable ne rauale le courage au dessous de la moderation dans laquelle on le doit tenir. Tellement que l'homme en se comparant auec les animaux, & trouuant en soy mesme vne chose si excellente qu'est l'entendement & la Raison, dont la Nature les a priués, comme cela ne luy donnoit point d'éleuation d'esprit au dessus de ce qu'il deuoit, aussi l'empeschoit-il d'auoir de soy mesme des sentimens qui fussent au dessous de la dignité de sa

nature. Et icy peut-estre me demandera-t-on quelle est cette iuste moderation dans laquelle il a deu tenir les sentimens qu'il auoit de soy. Car iusques icy ie n'en ay rien dit sinon qu'ils ont deu estre conuenables & proportiõnés à la valeur de leur sujet: mais n'ayant point determiné la valeur du sujet, ie n'ay point aussi determiné la iuste mesure de son estime. Aristote a accoustumé de constituer la vertu dans la mediocrité; en quoy s'il n'a bien rencontré en tout & par tout, cõme quelques vns le luy veulent disputer, au moins certes a-t-il raison pour ce qui est de la pluspart des vertus morales. Mais quand on luy demande en quoy consiste cette mediocrité, parce que le iugement n'en est pas toujours semblable en toutes occasions, & qu'il depend de la varieté de beaucoup de circonstances, il a accoustumé de dire qu'elle consiste en ce que la droite raison en definit, & comme vn homme veritablement prudent en decideroit. Puis qu'Aristote ne va pas plus auant, il n'est pas

raisonnable qu'en vn sujet philosophique, & qui dépend de la subtilité & de la netteté de l'entendement, on m'en demande dauantage. En effect, quand on nous interroge de la valeur d'vne chose qui s'estime par l'argent, nous nous contentons de respondre qu'elle vaut cent escus, ou mille escus, ou quelque telle autre somme. Apres cela on ne s'enquiert plus combien valent cent escus, ou mille escus, parce qu'il doit estre connu, & que c'est la mesure mesme de l'estimation des choses, au delà de laquelle si vous continués à interroger, vous demanderés la mesure de la mesure, & irés ainsi à l'infini. Et quand on recherche la quantité d'vne chose qui se mesure par des longueurs, on se contente de dire qu'elle a quarante ou cinquante pieds; & là on arreste le cours de l'interrogation pour les mesmes causes. Puis donc qu'il n'y peut auoir de iuste mesure de cette mediocrité que la droite raison, & que pour iuger ce que c'est que la droite raison il ne s'en faut pas figurer vne idée va-

gue & indeterminée, mais la regarder dans quelque sujet où elle reside & où elle se déploye veritablement, n'y ayant point de sujet où elle se déploye si parfaitement qu'en vn hõme vrayement prudent, ce doit estre son iugement qui soit la derniere mesure de ces choses. Or auoit le premier homme en son integrité ce qu'on appelle la droite raison en son plus haut point: & si cette droite raison n'auoit pas en luy cette habitude de prudence acquise par la reïteration de diuers actes & de diuerses operations, il en auoit vne naturelle qui passoit de beaucoup en excellence tout ce que nous en acquerons maintenant. Tellement que ce qu'on peut raisonnablement dire là dessus, est que le premier homme eust iustement connu ce qu'il valoit, & qu'il ne se fust estimé ny plus ny moins que ce que portoit la iuste valeur de son estre. Neantmoins nous pourrons encore tirer quelque lumiere pour cela, tant de la comparaison qu'il eust faite de soy auec l'homme son semblable, que de

la consideration qu'il eust faite de la grandeur de son createur.

De la comparaison qu'il faisoit de soy auec l'homme, il pouuoit tirer deux vtilités. L'vne, que trouuant en l'estre des autres vne entiere & absoluë egalité, il estoit retenu dans cette mediocrité, de ne s'estimer pas plus qu'eux; ce qui estoit desia vne grande aide, & vn grand acheminement à la modestie. De sorte que n'y ayant point alors d'autre superiorité ny d'autre inferiorité que celle qui est entre les peres & les enfans, horsmis les raisonnables sentimens ou d'éleuation ou d'abaissemẽt que ces relations donnoyent, chacun eust estimé son prochain autant que soy mesme. L'autre est que si, comme la Nature est sujette à se flatter, l'homme eust peu estre touché de quelque petite presomption en se considerant soy mesme, & à laisser aller à l'excés l'affection qu'il se portoit, (ce qui pourtant ne pouuoit pas arriuer sans quelque degeneration de l'integrité) la consideration de son prochain deuoit

ramener ſes ſentimens à la raiſon ; dautant que quel qu'il fuſt, les autres eſtoient autant que luy, de qui pourtant il ne faiſoit point de iugement plus fauorable que ce que leur eſtre meritoit. Si bien qu'il ne pouuoit auoir ſi bonne opinion de ſoy, qu'il n'en trouuaſt en ſon prochain vn ſujet tout egal & tout ſemblable. Pour ce qui eſt de la comparaiſon auec l'eſtre de Dieu, elle luy fourniſſoit des inſtructions encore beaucoup plus efficaces. Car quand l'homme venoit à tourner les yeux ſur ſon Createur, & à contempler en luy l'immenſité de ſon eſſence & de ſes proprietés, quel iugement pouuons nous penſer qu'il fiſt alors de la dignité de ſon propre eſtre? Si les Mathematiciens n'ont point accouſtumé de conſiderer la terre dans le ſyſteme du Monde, en comparaiſon du Ciel, ſinon peut-eſtre comme vn point, l'homme vacquant à la contemplation des eſtres des choſes, ne pouuoit conſiderer le ſien en comparaiſon de celuy de Dieu, ſinon comme vn rien. Ce qui ſans au-

cune difficulté estoit vn merueilleux frein à son esprit, pour l'empescher de s'éleuer outre mesure. A la verité cette leçon de modestie est de cela moins efficace qu'elle ne seroit autrement, que nous auons accoustumé de comparer entr'elles les choses qui ont quelque proportion, & non pas celles qui different d'vne distance infinie. Ainsi nostre superiorité au dessus des autres hommes est capable de nous enfler, parce que nous iugeons aisément du plus & du moins qui est entre eux & nous : & cela beaucoup plus, ce semble, que l'inferiorité que nous recõnoissons en nous au dessous de Dieu, n'est capable de nous abbaisser, parce que sa grandeur nous engloutit, & qu'à la considerer en son infinité, nous ne reconnoissons point entre luy & nous proprement de plus & de moins, non plus qu'entre l'estre & le non estre. Neantmoins deux choses ont icy deu venir deuant les yeux de l'esprit de l'homme. L'vne, que puis qu'il n'y auoit point de proportion entre Dieu & luy, il ne se de-

uoit rien estimer en se comparãt auec luy ; comme l'Ecriture rapporte qu'il est arriué à Iob, lors que Dieu luy manifesta la magnificence de sa gloire. Car le mesme obiet qui a rabbatu en ce personnage la trop haute éleuation d'esprit à laquelle il s'estoit laissé emporter, a deu retenir l'homme à l'heure qu'il estoit en son entier, qu'il ne s'abandonnast plus qu'il ne falloit à l'amour & à l'estime de soy mesme. Or celuy qui fait souuent ces reflexions sur Dieu, & qui acquiert l'habitude de ne s'estimer du tout rien en comparaison de luy, acquiert par mesme moyen vne excellente constitution, pour ne s'éleuer pas trop en soy mesme. L'autre est que cette infinie eminence de la dignité de Dieu, dans la comparaison qu'on en fait auec toutes autres choses, & auec toutes sortes de personnes, les reduit toutes à l'egalité. Car à comparer les hommes auec Dieu, il n'y a pas plus de proportion entre les plus grands & luy, qu'il y en a entre les plus petis & luy encore. Or verrons

nous ailleurs Dieu aidant que cette consideration doit auoir vn grand poids à ramener les esprits des hommes contre bas, si la diuersité des conditions donne aux vns quelque presomption & quelque orgueil à l'égard des autres. Pour cette heure ie me contẽteray de dire qu'elle a deu auoir beaucoup de pouuoir pour empescher l'homme de s'éleuer au dessus de ce que luy permettoit l'égalité de ses prochains, ou d'abuser de la superiorité que luy donnoit sur sa femme & sur ses enfans la prerogatiue de les auoir engendrés, ou la noblesse de son sexe. Et toutesfois, parce qu'il est de la constitution naturelle de nos esprits que nous iugions vn peu diuersemẽt des obiets en les comparant entr'eux, que non pas lors que nous les considerons precisement en eux mesmes, & qu'encore que les Mathematiciens, quand ils confrontent la terre auec le ciel, ne la tiennent que comme vn point, si est-ce qu'ils y trouuent vne grãdeur considerable quand ils la mesurent en elle mesme; la com-

paraiſon que l'homme à deu faire de ſoy auec Dieu, laquelle le reduiſoit à neant, n'a pas deu abſolument empeſcher que quand il ſe regardoit à part, il ne ſe trouuaſt eſtre quelque choſe. D'où reſulte que ſi la connoiſſance qu'il auoit de ſon neant à l'égard de Dieu, a deu former vne ſinguliere modeſtie en ſon eſprit, la connoiſſance de ce qu'il eſtoit quelque choſe quand il ſe conſideroit à part, luy deuoit donner vn courage vrayement genereux, pour ne rien faire d'indigne de ſoy, & pour rapporter à la gloire de ſon Createur, toute l'excellence de ſon eſtre.

DES VERTVS HOMILETIQUES, ou qui regardoyent la conuerſation, en l'integrité de la Nature.

POur ce qui eſt des vertus que l'on nõme homiletiques, parce qu'el-

les regardent la conuerſation des hommes entr'eux, & qu'on s'y ſert de la parole, qui en eſt l'vnique, ou au moins le principal inſtrument, on peut rapporter à trois chefs celles qui conuenoyent à l'integrité de l'homme : ſçauoir, à ce qu'il pouuoit dire de ſoy meſme ; à ce qu'il pouuoit dire d'autruy ; & à ce qu'il pouuoit dire des autres choſes dont le propos euſt peu venir en auant. Or quant à ce qu'il pouuoit dire de luy meſme, comme il n'euſt pas eſté fort neceſſaire qu'il en parlaſt, parce qu'il euſt conuerſé entre des hommes qui euſſent aſſés connu d'eux meſmes le merite de ſon eſtre & de ſes actions ; auſſi, quand il en euſt parlé conformement à la verité, cela n'euſt peu eſtre ſoupçonné de vanité ny d'orgueil, dautant qu'en cette grande & vniuerſelle egalité de vertus en toutes ſortes de ſujets, il ne luy en pouuoit reuenir aucune preéminence. C'eſt cette raiſon qui faiſoit entr'autres qu'à Sparte chacun parloit librement de ſa valeur & de ſes hauts faits, ſans que

cela tournaſt à blaſme à perſonne. Parce que la vertu de la vaillãce eſtoit ſi populaire entre les Lacedemoniens, & les belles & grandes actions militaires s'y faiſoyent ſi frequemment & par tant de gens, que cette vanterie, quand elle eſtoit fondée en la verité, n'eſtoit nullement trouuée mauuaiſe. Neantmoins, pource que toutes les choſes qu'vn homme vrayment ſage dit de ſoy meſme, doiuent auoir quelque but, & que ce but là doit toujours eſtre quelque choſe de bon & de vertueux, il ne ſera pas hors de propos de rechercher icy brieuement à quoy les diſcours que les hommes pouuoyent en leur integrité tenir d'eux meſmes deuoyent tendre. Les Philoſophes diſent qu'vn hõme peut parler de ſoy auantageuſement, ſans tomber dans le blaſme de vaine gloire, quand il eſt reduit à la neceſſité de ſe defendre contre la calomnie de ſes ennemis. Et ils en alleguent pour exemples la pratique de Pericles, & celle d'Epaminondas, & de Scipion l'Africain, & d'autres tels grands per-

ſonnages, qui ont oppoſé la commemoration de leurs hauts faits aux accuſations de leurs aduerſaires. Cela n'eſt pas certes ſans raiſon ; parce qu'eſtant là queſtion de garentir ſa reputation, & peut eſtre auec ſa reputation ſa vie, il y auroit danger que comme dans les autres ſortes de combats on ne reüſſit pas toujours heureuſement ſi on ſe tient ſur la defenſiue ſeulement, vn homme innocent ne vint auſſi à ſuccomber, s'il ſe contentoit de reſpondre. Et de plus, comme il eſt bien ſeant à la vertu d'eſtre ſouuerainement modeſte quand elle eſt en repos & en ſeureté, auſſi permet-on à l'innocence de s'émouuoir quand elle ſe ſent attaquer ; & toute telle émotion donnant quelque eleuation d'eſprit qu'on n'auroit pas autrement, on prend en bonne part ſi elle s'y laiſſe emporter à quelques paroles vn peu plus braues que d'ordinaire. Mais les hommes n'ayant rien à craindre de cette ſorte en l'integrité, n'euſſent point eu de telles occaſions de parler magnifiquement d'eux meſmes.

On adiouſte qu'vne honneſte vanterie de la gloire de ſes actions, ne ſiet pas mal en la bouche de ceux qui ſont en quelque aduerſité conſiderable, au lieu que l'eſtat de la proſperité la rend extremement odieuſe. Et Plutarque confirme cela par vne belle comparaiſon. Car il dit que comme on eſtime glorieux & pleins d'vne ſotte vanité, ceux qui ſe guindent en ſe promenant, pour ſe donner de la bonne mine, & pour paroiſtre plus grands que la Nature ne les a faits; au lieu que non ſeulement on excuſe, mais meſmes on louë ceux qui ſe dreſſent en combattant pour en prẽdre mieux leurs auantages: Ainſi nous eſt inſupportable l'ambition de ceux qui s'éleuent ſans beſoin par leurs paroles, à l'heure que tout leur rit, au lieu que dans l'aduerſité les braues & magnifiques propos ſemblent eſtre vne marque de generoſité, & d'vn courage inuincible. Si cela eſt vray ou non, nous en pourrons dire quelque choſe ailleurs; icy il ſuffit de ramenteuoir que l'eſtat d'vne parfaite felicité, tel-

le que nous la nous repreſentons, ne pouuoit fournir aux hommes de ſemblables occaſions de ſe glorifier eux meſmes. Enfin, on ne blaſme pas abſolument ceux qui ſe vantent, quand ils n'eſtalent leurs actions ſinon pour ſeruir à inciter les autres à la vertu par leur exemple. Et les Capitaines le font quelques fois enuers leurs ſoldats, & les peres enuers leurs enfans, comme Enée dans Virgile, ſans que perſonne s'en offenſe. La raiſon en eſt, que ce qu'il y a d'odieux en telles choſes eſt l'excés de l'amour que nous nous portons. Si donc il paroiſt que ce que nous parlõs de nous cela vient ſeulement de ce que nous aimons autruy, & que nous voulons ſeruir à ſon auancement en la vertu, le blaſme qu'on donne ordinairement aux glorieux, ſe conuertit alors en loüange. Or ie ne voy point quel autre but l'homme eſtant en ſon integrité, auroit peu auoir de parler auantageuſement de ſoy, ſi ce n'eſtoit pour profiter à autruy en ſe propoſant en exemple. Vn pere pouuoit parler de ſoy

entre ſes enfans, pour les exciter à la vertu; vn Patriarche le pouuoit entre pluſieurs familles deſcenduës de luy, pour les y confirmer de plus en plus; qui que ce ſoit auoit la meſme liberté en tous les lieux où il y auoit moyen de ſeruir au prochain par cette voye. Car ſi S. Paul a peu dire, *ſoyés mes imitateurs, comme auſſi ie le ſuis de Chriſt*, Adam formant ſa ſainteté ſur le modelle de celle de Dieu, euſt bien peu donner cette exhortation à ſes deſcendãs, de ſe mouler ſur le patron qu'il leur en euſt donné luy meſme. Et s'il l'euſt fait, il n'euſt deu imiter ny la diſſimulation de Socrate, qui diſoit toujours de ſoy meſme moins de bien qu'il n'y en auoit, ny la folie des hommes vains, qui paſſent à l'extremité contraire; mais ſe tenir dans le iuſte prix de ſon merite, & dans les termes de la verité. Car comme d'vn coſté le iugemẽt équitable qu'on euſt fait de ſon action, l'euſt exempté de la crainte de paroiſtre vain & glorieux, ſa propre innocence & ſa parfaite conſtitution l'euſt garenti du peril

vil de l'estre ; de sorte que n'ayant ny dans ses inclinations internes, ny dans les occasions de dehors, aucun sujet de ne se tenir pas entre le defaut & l'excés, il ne pouuoit arriuer qu'il ne se tint exactement dans vne mediocrité conuenable. Or pour ce qui est de prendre iustement les occasions, & de choisir les choses qu'il pouuoit dire de soy mesme, cela, comme le iugement des circonstances dans toutes les autres actions particulieres de sa vie, eust dependu de sa prudence naturelle, & de ce que l'aage y eust continuellement adiousté par l'experience & par l'vsage. Car ie considere icy ce qui pouuoit conuenir aux hommes en l'integrité de leur nature, s'ils s'y fussent maintenus long temps, pendant lequel, encore qu'il y eust eu vne beaucoup plus grande vniformité en la conduite du genre humain, & en l'administration des diuerses parties de la societé, que nous n'y en voyons maintenant, la multitude comme infinie des actions singulieres n'eust pourtant peu estre sans quel-

que varieté, qui euſt toujours adiouſté aux connoiſſances que l'homme pouuoit auoir naturellement. Et ie fais ces recherches ſur cette preſuppoſition de la perſeuerance en l'integrité, non pour contenter la curioſité de l'eſprit d'aucun, ou pour donner, comme l'on dit, carriere à celle du mien, mais ſeulement afin que la Nature, quelque changement qui y ſoit arriué, n'eſtant pas eſteinte pourtant, chacun y faſſe les reflexions dont il pourra tirer de l'vtilité pour l'eſtat de la vie preſente. Car ie ne mettray de ceſte innocence de la Nature aucune conſideration en auant, qui ne puiſſe eſtre d'vſage en quelques occaſions, dautant qu'en y obſeruant prudemment ce qu'il eſt neceſſaire d'obſeruer, on en produira plus certainement & plus volontairement les actions de vertu, quand on verra qu'elles ont vn manifeſte fondement dans la nature meſme des choſes.

Quant à ce que l'homme pouuoit dire d'autruy, dautant que cela tombe ſous l'vne de ces trois idées, le

bien, le mal, & ce qui est indifferent, ie n'ay rien à dire icy ny du premier, ny du second, parce que l'vn & l'autre est compris dans l'enceinte des deuoirs qui concernent le prochain, dont i'ay desia dit cy dessus que la reputation nous doit estre en souueraine recommandation. Tellement que si l'occasiõ se fust presentée d'en dire du bien, la commune charité y a toujours obligé les hommes, sous quelque dispensation qu'il ayent esté; comme la iustice naturelle & la mesme charité les a toujours deu empescher de luy nuire par leurs médisances. Considerans dons icy, comme nous faisons, les deuoirs de l'homme relatiuement à luy mesme, & comme il les doit exercer afin de se rẽdre parfait quand il n'auroit égard qu'à soy, la disquisition de cela n'est pas de la meditation presente. Reste ce qui est de sa nature indifferent à la reputation du prochain, où la verité deuoit estre la reigle & la vertu generale & inuiolable de la parole de l'homme. Car comme ie disois cy dessus, que les

corps iettent d'eux mesmes des images qui se reçoiuent dans les miroirs, & que les vertus & les actions qui en procedent, en répandent aussi d'elles mesmes qui se recueillét dans la reputation, les autres choses qui ne sont ny bonnes ny mauuaises en répandent pareillement, qui se recueillent dans les paroles qu'on destine à leur representation. Comme donques les miroirs qui representent les choses autrement qu'il ne faut, sont mauuais, parce qu'ils corrompent l'estre des obiets à qui la Nature auoit donné vne autre couleur & vne autre determination : & comme la reputation par laquelle on défigure les actions de vertu est vicieuse, parce qu'elle luy oste sa beauté qui consiste dãs l'Honnesteté & dans la conformité auec la Raison ; les paroles qui ne se conforment pas aux choses ont aussi naturellement leur vice, parce qu'elles leur ostent leur verité. On a accoustumé de dire qu'il y a trois sortes de verités. L'vne consiste en l'estre des choses mesmes. Comme quand on dit que

de l'or est de vray or, on ne veut rien dire autre chose sinon que c'est de l'or simplement. Seulement on y adiouste ce mot de *vray*, pour signifier qu'il est effectiuement tel, en le distinguant d'auec les metaux qui n'en ont que l'apparence : distinction en laquelle cette parole n'adiouste rien du tout à l'estre de la chose mesme. L'autre consiste en la conformité de la conception d'vn entendement qui s'applique à la contemplation d'vn obiet, auec l'estre de l'obiet mesme. I'ay vne vraye conception d'vne piece d'or quand ie conçois que c'est de l'or ; & si ie conçois qu'elle est de quelque autre metal, ma conception est fausse, parce qu'elle n'est pas conforme à la chose. La troisieme est dans la conformité qui se trouue entre la parole & la conception qu'elle represente. Car comme les conceptions sont les imamages des choses, les paroles sont aussi les representations des conceptions, la faculté de parler nous ayant esté donnée afin que nous y puissions deployer le naif de nos pensées. Com-

me donc le metal qui a l'apparence de l'or, mais qui n'en a pas la realité, eſt faux, la conception qui ne repreſente pas la realité des choſes, eſt fauſſe pareillement, & fauſſe encore la parole qui ne rapporte pas fidelement la conception à la repreſentation de laquelle elle eſt deſtinée. Et comme le faux or ne merite pas la loüange du bon, la fauſſe conception eſt vne erreur qui ne merite pas l'approbation que l'on donne aux bons & ſolides iugemens, & la fauſſe parole eſt vne vicieuſe & blaſmable depraüation de l'inſtrument que la nature nous a donné pour expliquer l'interieur de nos ſentimens. Et dautant que, comme i'ay dit, la conception eſt la repreſentation de la choſe, la parole qui corrompt la conception, corrompt par meſme moyen entant qu'en elle eſt, la realité & la verité de la choſe meſme.

Or ay-ie paſſé inſenſiblement & ſans m'en apperceuoir au troiſieme chef de ce que i'ay poſé cy deſſus que les hommes pouuoyent dire en leur

integrité, & qui concerne les choſes meſmes. En quoy l'on peut conſiderer la parole en deux egards : a ſçauoir reſpectiuement à celuy qui s'en ſert pour repreſenter ſes conceptions, & entant que c'eſt l'inſtrument que l'on employe pour engendrer quelques penſées & quelques opinions dans l'eſprit des autres. En ce premier égard donques ie regarde ſeulement le tort qu'vn homme ſe fait à ſoy meſme quand il ne dit pas la verité. S'il ſe trompe en la connoiſſance de ſon obiet, & qu'il en parle ſelon le iugement qu'il en fait, on ne l'accuſe pas d'auoir de gayeté de cœur gaſté la verité des choſes. Seulement on dit qu'il s'eſt trompé ; en quoy on excuſe volontiers l'infirmité de l'entẽdement humain, ſi l'obiet auoit autour de ſoy beaucoup d'apparences qui deuſſent raiſonnablement induire l'entendement à en prononcer ce qu'il en a prononcé. Car telle eſt la condition de beaucoup de choſes, qu'elles ont l'apparence de ce qu'elles ne ſont pas, & qu'elles n'ont pas l'apparence de ce

qu'elles sont. De sorte que l'entendement de l'homme n'estant pas infini, & mesmes ne penetrant pas bien auant dans la nature de plusieurs obiets, on ne trouue pas estrange quand les apparences l'ont trompé, si ce n'est qu'il y ait eu de la precipitation en la consideration qu'il a faite de ce qui luy a esté proposé, ou de la temerité à affirmer ce qu'il ne deuoit proposer que douteusement, ou de l'affectation qui vient de quelque passion, ce qui est encore beaucoup plus blasmable. Mais l'homme en son integrité eust esté exẽpt de mauuaises passions, retenu en ses iugemens, exact en ses obseruations, & beaucoup plus vif & plus perçant que nous ne sommes; tellement qu'il eust bien peu ignorer diuerses choses, à cause de leur multitude, ou de leur naturelle obscurité; mais il ne se fust point trompé, c'est à dire, il n'eust point imbu son esprit d'aucunes opinions erronées. Car chacun sçait la difference qu'il y a entre vne pure & simple ignorance, qui laisse l'entendement de l'hom-

me ainſi qu'vne table raſe où il n'y a rien de graué ; & l'erreur, ou la fauſſe opinion, qui le remplit de fauſſes idées. Que ſi l'homme ne ſe trompe pas au iugement qu'il fait de l'obiet, & que neantmoins il n'en parle pas conformément à la verité, il faut ce ſemble, neceſſairement que cela vienne de l'vne de ces quatre cauſes. C'eſt qu'ou bien il a deſſein de ſeruir à ſon prochain; ce qui produit le menſonge officieux: ou bien il a deſſein de luy nuire; ce qui produit le menſonge qu'on appelle dommageable ou pernicieux : ou il a deſſein de railler, ce que l'on peut appeller le menſonge iouial ; ou bien il ne fait pas tant de cas de la verité, qu'il ne penſe s'en pouuoir diſpenſer à ſa volonté, pour employer ſon contraire. Quant aux trois premieres de ces cauſes, elles appartiennent au ſecond égard auquel i'ay dit qu'il faut conſiderer la parole, & que i'examineray ailleurs. Mais pour la quatrieme, qui touche le propos de maintenant, elle eſt entierement indigne de l'excellence de

l'homme, & ne pouuoit aucunement auoir lieu en l'integrité. Car vn entendement bien composé doit aimer la verité, parce que c'est en ce qu'on nomme *connoissance* que gist sa perfection. Or n'y a-t-il que la verité de l'estre des choses qui soit l'obiet de la connoissance : ces fausses idées qui composent la mauuaise opinion & l'erreur, n'estant pas vn obiet capable d'estre veritablement connu. L'homme donc deuant aimer la perfection de son intellect, comment la pourroit-il tant mespriser que de n'en tenir conte en ses paroles ? De plus, toute verité, quelle qu'elle soit, a quelque chose de la representation de la Diuinité. Car l'homme a bien eu tout seul cette prerogatiue d'estre son image, en ce que Dieu est vn Entendement, & qu'il est souuerainement accompli en toutes sortes de vertus, & qu'il a vne haute & eminente dignité, qui luy donne autorité & empire sur toutes choses. Mais toutes les autres choses qui sont, en cela mesmes qu'elles sont, representent la

Diuinité, dautant que c'eſt le ſouuerain eſtre dont elles ſont deſcenduës. Or toute image tient quelque choſe de ſon modelle, & ſi le modelle eſt aimable, elle ſe doit concilier l'affectiõ & l'eſtime de ceux qui la voyent, à proportion de ce qu'elle en rapporte les traits. Auſſi n'y a-t-il point d'ame tant ſoit peu genereuſe qui n'ait de l'affection pour la verité, & l'inclination en eſt ſi forte, qu'elle paroiſt meſmes dans les petis enfans, qui perdent la pluſpart du gouſt qu'ils prennent dans les narrations hiſtoriques, s'ils viennent à ſoupçõner qu'elles ſoyent fauſſes & fabuleuſes. De ſorte qu'à peine ſe pouurra-t-il voir qu'vn homme prefere la verité au menſonge, s'il ne penſe y eſtre obligé par quelque intereſt; & s'il y en a quelcun qui le faſſe ſans intereſt, il faut qu'il y ait quelque dyſcraſie en ſa conſtitution naturelle.

Quant au ſecond égard auquel on peut conſiderer l'employ de la parole, à ſçauoir entant qu'elle nous ſert à mettre quelques impreſſions dans l'eſ-

prit de ceux à qui nous parlons, il faut bien distinguer entre les impressions ou les opinions mesmes, & la façon des locutions qu'on employe pour les donner. Car il y a tel qui pour engendrer vne opinion bonne & veritable dans l'esprit de son prochain, ne fera pas difficulté d'y employer des manieres de parler, & mesmes des propos entiers, qui, si vous ne les considerés qu'en eux, ne s'accordent nullement auec la verité des choses. Telles sont les hyperboles, qui sont des façons de parler excessiues, & qui passent de bien loin la verité de leur sujet : telles encore les ironies, où l'on dit tout le contraire de ce que l'on veut qui soit entendu : telles enfin les paraboles & les apologues, où sous l'embleme d'vne narration fausse l'on couure quelque verité. Or est-il certain non seulement que sans scrupule de conscience tout le monde vse de ces façons de parler & d'instruire là où on en a l'occasiõ, mais mesmes qu'il n'y a rien en cela qui choque, soit l'integrité & l'excellence de

la nature de l'homme, soit la majesté de la verité. S'il n'y auoit que les Rhetoriciens ou les Politiques & les Philosophes du siecle qui s'en seruissent, comme Iotham, ou Demosthene, ou Menenius Agrippa, qui ont employé des apologues l'vn enuers les Iuifs, l'autre enuers les Atheniẽs, & le troisieme enuers les Romains, pour leur persuader des choses vtiles, on pourroit dire que cette methode tire quelque chose du vice de l'esprit humain. Mais puis que nostre Seigneur en a vsé si frequẽment, il n'y a plus lieu de douter que l'integrité de la Nature ne le permette. Et la raison de cela est aisée à rendre. Car d'vn costé celuy qui se sert de la parole en cette sorte, ne commet rien contre le respect qu'vn honneste homme doit à la verité, puis qu'il n'employe pas ces façõs de parler ny ces paraboles comme les croyant luy mesme, & qu'il donne assés à connoistre qu'il en a vne autre opinion. A qui est-ce d'entre les Romains qu'il pût tomber en pensée que Menenius Agrippa dist

tout de bon, que le ventre & les membres auoyent eu querelle entre eux ? Ou qui d'entre les Atheniens se figura que les loups se fussent arraisonnés auec les brebis pour leur persuader de leur liurer les mastins qui les gardoyent ? Ou qui d'entre les Iuifs se persuada que Iotham eust cette opinion des arbres qu'effectiuement ils se fussent assemblés pour élire vn roy, & que l'oliuier, & le figuier, & la vigne ayant refusé de l'estre, enfin l'espine eust accepté la royauté ? Ou enfin qui d'entre ceux à qui nostre Seigneur parloit, s'est imaginé qu'il creust que la similitude du Lazare, que le mauuais riche voyoit au sein d'Abraham, fust l'histoire d'vn euenement réel, & non vne fiction de son incomparable sapience ? D'autre costé la reigle de tous ces deportemens enuers le prochain estant la charité, on ne la blesse du tout point quand on luy propose de telles inuentions, parce que tant s'en faut que par elles on luy donne de fausses impressions, qu'au contraire l'on s'en sert pour luy

mettre dans l'esprit des pensées & vtiles & veritables.

Quant aux opinions mesmes, il n'est pas du tout si clair s'il est quelquesfois permis d'en engendrer quelques vnes fausses dans l'esprit de son prochain. Chacun sçait la difference d'opinions qui est entre les Philosophes & les Theologiens mesmes sur le sujet des mensonges officieux, quelle est la pratique vniuerselle de toutes les nations dans les stratagemes & les embusches de la guerre, quelle la façon dont on agit enuers les enfans & les esprits imbecilles pour les tromper à leur auantage, quelles les simulations & les feintes dont on se sert en l'administration de la iustice pour la découuerture des crimes, & pour se saisir des personnes des criminels. Mais parce que ie traitte icy de l'integrité de la Nature, dans laquelle toutes ces choses n'eussent peu auoir de lieu, il n'est ny necessaire ny à propos que ie me mette icy à examiner cette matiere. A parler generalement, plus vn homme

approche de l'integrité de la Nature, plus il a la ſincerité, la candeur, & la verité en recommendation : ce qui nous doit faire iuger que ſi l'homme n'euſt point degeneré, il en euſt toujours fait vne eſtime ſouueraine. Ie me contenteray donc de parler du reſte de ces vertus qui regardent la conuerſation des hommes entr'eux, & particulierement de ce qu'on appelle *vrbanité*, où le diſcours qui touche la verité, trouuera encore quelque place.

DE L'VSAGE DE LA vertu qu'on appelle Vrbanité, dans l'integrité de la Nature.

L'Vrbanité, comme on commence à la nommer en François, est vne des vertus homiletiques dont Aristote fait mention dans sa Morale, & qui doit estre expliquée au nombre de celles qui concernent la conuersation des hommes entre eux. Mais neantmoins ce n'est pas mon intention d'examiner icy la descriptiõ qu'il en fait, ny de parler des vices qu'il luy oppose; parce que ce n'en est pas le lieu, puis que ie ne considere icy sinon ce qui pouuoit cõuenir à l'homme en l'estat de l'integrité. Ie diray seulement que si la Nature n'auoit point changé, la conuersation ciuile seroit ou bien des hommes que l'on appelle faits, entr'eux, c'est à dire, de ceux qui sont paruenus à vn plein

vſage de la Raiſon : ou bien entre ceux qui à cauſe de l'imperfection de leur aage n'ont pas encore acquis la plenitude de la force de cette noble faculté où ſe formẽt les raiſonnemens: ou bien entre les hommes & les enfans, dont les vns vſent fortement de la raiſon, & les autres foiblement, à cauſe de la debilité de leurs organes. Or eſt-il bien hors de toute doute qu'entre les hommes que l'on nomme faits, ſe fuſt trouuée cette vertu qu'on appelle ordinairement *affabilité*, qui nous rend facilement acceſſibles les vns aux autres, & qui trempe la conuerſation dans vne douce grauité. Car quant à la grauité, elle fuſt venuë de cette conſtitution ſerieuſe qui conuient à vne excellente vertu, & à vn eſprit tendu aux choſes grandes, & dignes d'vne haute eſtime, & d'vne attentiue contemplation. Et pour ce qui eſt de la douceur, outre qu'elle euſt eſté naturelle à l'homme, comme vn germe de cette bõté & de cette parfaite charité dont nous le nous repreſentons imbu & penetré de toutes

parts, il y eust esté encore obligé par la nature de ses obiets, qui non seulement n'eussent rien eu de choquant, mais sur lesquels il eust veu semé vn agréement & vne grace capable d'amollir tout ce qu'il y a de dur dans les natures les plus austeres. Mais quant à ce que l'on appelle *iouialité*, qui ne s'exerce point autrement qu'en faisant vn petit rire le monde, il y a quelque suiet de douter si elle eust alors trouué son lieu. A cette heure on tient cette qualité, & l'exercice de cette vertu, si vertu se doit appeller, aucunement necessaire, afin de resjouïr l'esprit de l'homme, que les incommodités de la vie attristent, ou que le trauail fatigue, ou à qui la trop attentiue contemplation des obiets difficiles & abstrus donne quelque austerité Alors la vie eust esté exempte de toutes incommodités, les occupations corporelles de l'homme ne luy eussent point donné de peine, parce que ny estant point obligé par aucune necessité, il se les fust dispensées luy mesme par sa prudence auec tou-

te moderation ; & quant à ce qui eſt de l'attention d'eſprit qu'il euſt apportée à la contemplation, il n'y euſt point commis d'excés en ce qui eſt de la force & de la durée de ſon application, & le ſuccés, dans lequel il euſt toujours reüſſi tres-heureuſement & tres-auantageuſement, l'euſt empeſché de s'y laſſer, en le rempliſſant de contentement & de ioye. Il eſt vray que l'on dit que le rire eſt le propre de l'homme, & que par conſequent il eſt inſeparable de ſa nature, comme eſtant vne neceſſaire & ineuitable dependance de la raiſon : de ſorte qu'on met entre les hiſtoires des prodiges, celles qui diſent qu'il s'eſt trouué quelcun qui n'a iamais ri. Et bien que nous ne liſions point en l'Euangile que noſtre Seigneur ait témoigné ſa ioye de cette façon, ie n'oſerois pas affirmer pourtant qu'il ne luy ſoit point arriué de le faire en quelque occurrence. Certes il eſt malaiſé de s'imaginer qu'il ait abſolument paſſé toute ſon enfance ſans cela, veu l'inclination qu'on a naturellement à

égayer les enfans, & celle qu'ils font paroistre à se resjouïr eux mesmes. Quoy qu'il ne faut pas douter que son aage le plus tendre n'ait eu les mesmes auantages en toutes choses par dessus les autres petits enfans, qu'il fit voir par dessus ceux de douze ans, lors qu'il disputa contre les Docteurs dans le Temple. Si le ris est le propre de l'homme, & que cette faculté suiue naturellement la constitution de nostre estre, il y peut auoir des temps & des occasions de rire qui sont absolument sans peché. Or si vous faites abstraction du peché d'auec la nature de l'homme, vous n'y trouuerés du tout rien de reste en quoy nostre Seigneur ne nous ait entierement ressemblé. Mais quand il seroit vray qu'il n'auroit iamais ri, il ne s'ensuiuroit pas de là que de ne rire du tout point, ce soit vne condition necessaire à l'integrité de la nature. Cela pourroit auoir eu sa cause ou dans la dignité inenarrable de sa personne, dans laquelle il faut bien considerer autre chose que la simple humanité; ou

dans l'economie particuliere de sa vie, qui requeroit cette singularité. En effect, la resolution qu'il auoit prise de subir vne croix ignominieuse pour le salut du genrehumain, l'obligeoit à mener vne vie qui eust quelque conformité à vne fin si lamentable. Ce ne seroit donc pas de là qu'il faudroit prendre le modelle de l'integrité de la nature en cet égard; & de fait ie ne doute nullement que l'esprit de l'hõme ne se fust ainsi quelques fois épanouï, quand les occasions s'en fussent offertes. Neantmoins, parce qu'Aristote dit, & l'experience nous apprend, que ce qui excite le ris est ordinairement quelque chose d'vn peu laid & d'vn peu absurd, mais où la laideur & l'absurdité n'est pas d'importance, & ne corrompt pas l'estre du sujet dans lequel elle se rencontre; quand les hommes eussent ri en leur integrité, il eust fallu que c'eust esté de quelques autres sujets, que de ceux qu'ils eussent fournis & presentés les vns aux autres. Car ny la structure de leurs corps, ny les linea-

mens de leurs visages, ny la nature de leurs mouuemens, ny le biais & la façon dont ils se fussent pris à leurs actions, n'euſt eu aucune telle difformité, qui euſt peu exciter cette sorte d'agitation dans les esprits, & cette émotion dans la fantaisie. Et quant aux operations de leurs entendemens, & à leur façon de les representer par la parole, tout y euſt esté si regulier, & si éloigné d'impertinence & de disproportion, qu'en cet égard il n'y euſt point eu de sujet de rire les vns des autres. Et si quelque chose leur en euſt donné le sujet, il euſt fallu que c'euſt esté la gayeté des autres animaux, à qui l'abondance des esprits & de la chaleur naturelle, iointe auec la vigueur & la force que la ieuneſſe donne ordinairement, lors que les organes se débrouïllent, ou viennent à toucher le point de leur perfection, font faire des ieux, des caprioles, & des soubresauts, qui sont capables d'engendrer vn peu de ris dans les ames les plus seueres & les plus innocentes tout ensemble. Tellement

que s'il se trouuoit quelcun qui ne se laissast iamais toucher ny émouuoir à de semblables obiets, ou bien on estimeroit qu'il affecteroit vne non necessaire & peut estre importune grauité, ou on croiroit que la nature auroit manqué dans la composition des principes de son estre. Mais quant à rire les vns des autres, si les hommes l'eussent fait, il eust fallu qu'ils s'en fussent volontairement donné le sujet dans la ioyeuseté de leurs propos. Or eust-il fallu que cette ioyeuseté là eust consisté en quelque pointe de paroles qui surprend la fantaisie par l'idée qu'elle luy presente d'vne legere absurdité; ou bien en quelque déguisement de l'estre des choses qui fust accompagné de gayeté. Pour ce qui est de la pointe des paroles, qui picque, quoy que legerement, ceux auec qui on a conuersation, ie ne sçay pas bien si les hommes en eussent vsé, & me semble qu'il n'y a pas beaucoup d'apparence. Parce que si telles sortes de railleries n'ont quelque fondement dans l'impertinence soit de la

conſtitution, ſoit des actions ou des paroles de ceux contre qui on les dit, elles ſont ou froides & impertinentes elles meſmes, ou iniuſtes & hors de raiſon: & cependant nous preſuppoſons qu'en cette integrité des hommes il n'y euſt rien eu de tel. Et pour ce qui regarde le déguiſement des choſes, ie ne ſçay ſi d'homme graue à homme graue on en peut raiſonnablement vſer pour faire rire ſeulement. Plutarque raconte que Thales, que l'on cõte entre les Sages, voulant faire comprendre à Solon que le mariage eſt accompagné de beaucoup de ſollicitudes & de craintes dont le celibat eſt exempt, attitra ie ne ſçay quel voyageur, qui feignant venir fraiſchement d'Athenes à Milet, où ces deux grands perſonnages ſe trouuoyent alors enſemble, rapporta qu'il auoit veu le peuple d'Athenes en dueil aux funerailles d'vn ieune homme, que par la deſcription qu'il en fit, Solon reconnut eſtre ſon fils, ce qui luy donna des tranſes qui ne ſe peuuent imaginer. Mais bien que ſans

doute quand Solon fut desabusé la chose ne se passa pas sans quelque risée, si est-ce que cela tendoit à quelque enseignement moral, & s'il n'eust esté question sinon de rire, ie croy que Thales ne se fust pas aduisé de telles inuentions. Encore Plutarque a-t-il raison quand il improuue le sentiment de ce sage, en ce qu'il pensoit que c'est en se priuant des choses bonnes & legitimes en elles mesmes, que l'on se premunit cõtre les incommodités & les fascheries qui les accompagnent, & non pas en faisant bonne prouision de philosophie & de discours de la raison. Mais si les déguisemens de la verité, & les fictions de cette nature tendent à quelque bon effect, & se rendent plus efficaces par cette sorte d'agréemens qui produisent la recreation & le ris, l'integrité de la nature, & la parfaite sagesse d'vn honneste homme n'empesche pas qu'il ne s'en serue comme d'vn assaisonnement à ses enseignemens & à ses propos. Car si Nathan le Prophete, parlant au nom de Dieu

à Dauid, se sert d'vne fiction à peu pres semblable en luy racontant vne chose comme arriuée, qui neantmoins ne l'estoit pas, afin de luy faire mieux comprendre la faute qu'il auoit commise en l'affaire d'Vrie & de Bersabée, & de luy faire prononcer sentence contre soy mesme, en pensant la prononcer contre vn tiers; ie ne voy pas qu'il puisse estre reproché à vn homme vrayement sage, d'en employer de ioyeuses en des occasions differentes, dont on peut tirer de l'vtilité. Car le ris estant de soy mesme bon, parce qu'il est naturel, ne peut pas faire que la fiction, qui de soy n'a rien de mauuais, deuienne blasmable & vicieuse. Quant à ce qui est de la conuersation des enfans entr'eux, autre chose certes peut cõuenir à leur aage. Car la gayeté est naturellement plus grande, & la grauité moindre en eux, de sorte qu'ils sont plus enclins à rire que ne sont les hommes faits, à qui l'attention aux choses belles, & aux obiets importans, donne vne constitution plus serieuse. De plus, l'im-

perfectiõ de leur raiſon leur fait commettre de petites impertinences, qui leur donnent ſuiet de rire quand ils les remarquent les vns dans les autres, & qui les inuitent à s'entrebrocarder aſſés gentiment s'ils ont quelque viuacité. Et parce que comme dit Ariſtote, ils viuent plus de la Conuoitiſe qu'ils ne font de la Raiſon, il leur eſt beaucoup plus permis qu'aux hommes, de chercher de la recreation, iuſques à ce que leur raiſon ait acquis toute la plenitude de ſa force. Car cette reigle des Philoſophes, que viure conuenablement à la Nature, eſt viure conuenablement à la Vertu, eſt tresbelle & tresinfaillible, ſi l'on conſidere la Nature dans l'eſtat de l'integrité. Or la Nature, dans l'eſtat de l'integrité, a ſes degrés, & ſes momens, par leſquels elle paſſe d'vne moindre perfection à vne plus grande, iuſques à ce qu'enfin elle paruienne à ſon plus haut point. Comme donc quand la Raiſon, qui eſt la faculté laquelle doit dominer en nous, eſt paruenuë au plus haut degré de ſa force, il faut

que l'homme suiue sa conduite en toutes choses, & reigle toutes les operatiõs de ses autres facultés par là: aussi faut-il permettre aux enfans, à proportion de la bassesse de leur aage, d'auoir leurs actiõs moins tenduës, & plus enclines vers cette innocẽte volupté, tandis que la Conuoitise les gouuerne, & que leur raison a moins de vigueur. Et parce que l'inclination à imiter est incomparablement plus grande en nous qu'elle n'est dans les autres animaux, & que les fictions & les imitations, ou bien sont souuent vne mesme chose, ou au moins ont vne grande affinité, on ne trouue pas mauuais que les enfans en vsent entr'eux, pourueu qu'il n'y paroisse point de semences de malice ny de fraude. Mais parce qu'en cet aage là ils ne sont pas encore capables de la vertu, & que c'est assés qu'on y en voye les ébauchemens & les dispositions, ils ne nous doiuent pas icy venir en beaucoup de consideration. Reste donc la conuersation des hommes faits auec les enfans, où ie ne

doute pas qu'en cette integrité de la Nature, cette vertu d'Vrbanité n'aye peu trouuer son vsage. Car d'vn costé ces petites absurditez des pensées & des actions des enfans, qui viennent non de quelque vice moral en la Nature, mais de l'imperfection de leur Raison, excitent naturellement le ris dans les hommes, & leur fournissent l'occasion de se iouër d'eux. Et parce que d'autre costé ils ne sont pas encore partie de cette societé humaine dans laquelle la parole est l'instrument par lequel on découure la verité de ses conceptions, ce qui est le fondement de la iustice du commerce & de la conuersation, on peut bien innocemment vser de quelque déguisement enuers eux pour en tirer quelque recreation. Car si, comme nous auons veu cy dessus, on vse bien d'apologues & de paraboles enuers les hommes faits, comme tous les sages, & Iesus-Christ mesmes, s'en sont seruis pour des fins vtiles & honnestes; posé le cas, comme ie croy qu'il le faut poser, que la recrea-

tion que nous tirons de la conuerſation de nos enfans ſoit naturelle & legitime, il n'y a rien dans la Nature qui nous defende d'vſer quelquesfois de ces gentilleſſes enuers eux. Seulement, comme nous leur permettons de iouër pour leur plaiſir, & cependant nous ne laiſſons pas de regarder à ce que par le moyen de l'exercice & du ieu, ils acquierent de la force & de l'agilité quant au corps; l'integrité de la nature nous permet tellement de nous iouër d'eux dans la conuerſation, que nous éueillions les facultés de leur eſprit, & que peu à peu nous y mettions de bonnes & loüables qualités. Ce qui ſe feroit beaucoup plus heureuſement, ſi au lieu que maintenant le trop frequent vſage des choſes innocentes en elles meſmes, les rend en quelque ſorte vicieuſes, on les diſpenſoit, comme l'integrité de la nature le requeroit, auec plus de moderation, pour en tenir la pratique dans ſon iuſte temperament: Et derechef, ſi au lieu que maintenant on donne trop de licence à l'inclina-

tion naturelle que les enfans ont aux fictions, aux narrations fabuleuſes, & aux repreſentations, le principal ſoin des peres eſtoit de former les entendemens des ieunes gens à l'amour de la verité. Mais nous parlerons de cela plus amplement dans la ſeconde partie de la Morale.

DES

DES VERTVS DE L'HOMme en l'vſage de la Volupté.

ENcore, cõme i'ay dit, que l'homme euſt eſté creé pour demeurer ſeul, il y auroit pourtant au monde diuers obiets ſur leſquels il pourroit employer les operations de ſes facultés. Et puis qu'il eſt homme, c'eſt à dire raiſonnable, il faudroit qu'il les y employaſt, non pas cõme les beſtes, qui ne ſçauẽt ce qu'elles font, & qui ne ſont pas capables d'y garder de la moderation qui ſoit digne de loüange, ny d'y commettre de l'excés qu'on puiſſe blaſmer moralement ; mais comme vn homme, dans les actions duquel doit toujours paroiſtre ce que l'on appelle honneſte, qui de ſoy meſme merite de la recommandation. Or nous auons deſia dit ailleurs que la volupté ou qui ſuit ou qui accompagne les actions, eſt vn grand attrait à les faire, & que d'ordinaire c'eſt

parce qu'on s'y laisse trop aller, qu'on ne se tient pas dans cette iuste mesure des choses en quoy consiste l'Honnesté. Il est donc absolument necessaire que nous considerions icy bien attentiuement quelles voluptés il eust esté ou naturel ou cõuenable à l'homme de suiure, & quelle la mesure selon laquelle il en eust deu vser dans l'estat de l'integrité. Et ie ne m'arresteray point icy à examiner si la volupté est vn bien, ou si elle ne l'est pas, ny à refuter les raisons de ceux qui l'ont autresfois voulu exclurre du nombre des biens. Il faudroit estre bien brutal pour ne reconnoistre pas combien sont mauuais & blasmables les excés qu'on y commet ordinairement, & la licence auec laquelle les hommes dissolus s'y abandonnent. Mais il faudroit estre bien extrauagant pour nier que la volupté, considerée en elle mesme, doit estre contée entre les biens, quoy que ce ne soit pas le premier ny le principal de tous, ou celuy qui nous doit estre le plꝰ souhaittable. Le consentement vniuersel

de presque tous les hommes de la terre doit en cela preualoir sur la fantaisie de quelques capricieux, qui soit par bizarrerie d'esprit, ou par quelque pointe d'ambition, & pour estre signalés par quelque chose de singulier, combattent de propos deliberé contre leurs sentimens naturels, & contre leur propre experience. Les plus grands ennemis de la volupté ne sçauroyent nier que celle qui naist de la connoissance des belles choses, & des actions de la vertu, ne merite qu'on l'appelle vn bien : ce qui monstre clairement qu'au moins toute volupté n'est pas condamnable. Or est-il biẽ certain que la volupté du corps n'est nullement à comparer à celle de l'esprit, comme les auantages de l'estre de l'esprit par dessus celuy du corps, sont inestimables. Neantmoins, si l'esprit a ses facultés, aussi a le corps : & si la Nature a destiné quelques obiets pour les facultés de l'esprit, elle en a pareillement destiné pour les corporelles. Si donc les operations des facultés de l'esprit, quand elles se

déployent conuenablement sur les obiets que la nature leur a destinés, produisent naturellement de la volupté, les operations des facultés du corps en produiront aussi lors qu'elles se déployeront sur les leurs; & si cette volupté là est vn bien, pourquoy est-ce que celle cy ne le sera pas, quoy que d'vn ordre de beaucoup inferieur, à proportiõ de la disparité qui est entre les facultés, & entre les obiets mesmes? Ie ne m'arresteray pas nõ plus à examiner en quoy consiste la volupté, si c'est en ce qu'on appelle *indolence*, quand on ne sent point de mal, ou si c'est dans le doux sentiment que la faculté a de soy mesme par la presence actuelle de son obiet, & par le mouuement qu'il excite en elle auec quelque chatouillement. Ceux qui se considerent vn peu attentiuement, sçauent bien distinguer deux differens estats en la constitution de leurs facultés, & deux differentes voluptés qui s'y font sentir selon la distinction des estats mesmes. Car quand les facultés & les organes où

elles resident sont dans vne constitution contre nature, & qui leur donne de la douleur, leur volupté puis apres consiste à retourner dans leur estat naturel; & c'est ce qui s'appelle indolence, quand la douleur se retire, & que dans l'organe de la faculté il ne se produit plus de sentiment qui l'incommode, & qui trauerse ou qui destruise ses operations. Mais quand les facultés & leurs organes sont dans leur constitution naturelle, & qu'elles viennent à se desployer d'vne façon conuenable sur des obiets qui leur sont propres, & qui sont destinés par la Nature à les perfectionner, leur volupté consiste au sentiment de leur operation, & du mouuement que cet obiet cause en elles. Et semble qu'à iuger de la chose comme il faut, ou bien c'est proprement en ce mouuement que consiste ce que l'on appelle volupté, de sorte que l'indolence ne merite pas ce nom, ou bien certes qu'elle le merite beaucoup moins, & que comme l'autre volupté est plus sensible, aussi la doit

on eſtimer plus veritablemẽt volupté. La raiſon en eſt que l'indolence n'a qu'vn bien, qui eſt de ne ſentir point de mal, au lieu que cette autre volupté en a deux, puis que non ſeulement la faculté n'y ſent point de mal, mais qu'elle eſt outre cela touchée de la preſence d'vn obiet qui luy donne du contentement. Et dans l'indolence la faculté eſt bien dans l'eſtat auquel elle doit eſtre pour agir conuenablement à ſa nature, mais neantmoins elle n'agit pas. Or dans cette autre volupté elle agit; ce qui eſt la fin à laquelle elle eſt deſtinée. Et perſonne ne doute que ſi vous comparés la faculté, telle qu'elle eſt à l'heure de ſon repos & de la ceſſation de ſon action, auec elle meſme quand elle ſe déploye en des operations conuenables, elle ne ſoit à peu prés en ce premier eſtat comme vne matiere vuide de forme, & qui n'a pas ſa perfection, au lieu qu'au ſecond elle eſt pleine de ce qui luy deuoit donner ſon vray eſtre, & ſans quoy elle ne ſeroit d'aucune conſideration. Mais

dans la seconde Partie de la Morale nous pourrons bien parler plus amplement des conditions de la Volupté selon qu'on en dispute ordinairement dans les Escoles. En cette premiere il n'est pas à propos que ie le face, parce qu'en cette integrité & simplicité de la Nature que ie considere, on en eust iugé beaucoup plus raisonnablement sans toutes ces subtilités.

Il y a donc de deux sortes de voluptés : les vnes conuiennent à l'homme entant qu'il est homme ; & les autres entant qu'il est animal & qu'il a des sens corporels. Entant qu'il est homme, c'est à dire, raisonnable, il à, comme nous l'auons dit ailleurs, de deux sortes de facultés. Car les vnes sont destinées à la contemplation des choses, & se contentent de la connoissance de leurs obiets : les autres sont destinées à l'action, & par l'induction des qualités de leur obiets, elles se portent à des operations morales. Or pour ce qui est des premieres, il n'y a point de doute qu'en l'integrité de la Nature, la contempla-

tion & la connoiſſance des choſes euſt eſté accompagnée d'vne tres-pure, & tres-innocente, & tres-belle volupté. Car comme à voir de l'œil du corps des choſes bien colorées, bien figurées, & bien lumineuſes, il y a vn fort grand & fort naturel contentement; à contempler de l'œil de l'ame, qui eſt l'entendement, des obiets intelligibles, en qui reluit vne claire & conſiderable verité, il y a vne d'autant plus grande ſatisfaction, que les Puiſſances du corps ſont moins excellentes que celles de l'ame. Et comme dans les obiets corporels il y a des degrés d'agréement, ſelon leſquels le contentemẽt qu'ils donnent à les voir, s'augmente & ſe diminuë; ainſi dans les obiets que la Nature à propoſés à la contemplation de l'eſprit, il y a pareillement des degrés d'excellence & de dignité, auſquels ſe proportionne le contentement que l'eſprit reçoit de leur connoiſſance. Et cette excellence ou dignité, laquelle eſt capable de donner du contentement à la faculté, conſiſte prin-

cipalement en deux choſes. L'vne eſt l'euidence de la verité, quoy que la choſe en elle meſme ne fuſt pas de ſa nature fort excellente. Car encore que toute cette admirable rencontre des nombres qui ſe void en l'Arithmetique, & cette merueilleuſe proportion des figures qui ſe remarque dans la Geometrie, ne ſoyent pas peuſt-eſtre en elles meſmes de ſi haute conſideration que peuuent eſtre diuers ſecrets de la Phyſique, ſi eſt-ce que parce que la verité y paroiſt plus manifeſtement, il y a des gens qui s'y plaiſent incomparablement plus qu'ils ne font à la contemplation des cauſes des meteores, & des principes de la Nature. L'autre eſt la condition de l'obiet meſme, qui a quelque nobleſſe particuliere en ſon eſtre, quoy que la verité n'y fuſt pas à beaucoup prés ſi euidente qu'elle eſt dans ces autres ſciences qui giſent en demonſtration. Car encore qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à connoiſtre la nature du Soleil & des autres corps celeſtes, qu'à comprendre la verité de diuerſes

propositions d'Algebre, dontles demonstrations se forment tres-certainement & tres-clairement, si est-ce qu'il y en a qui aimeroyẽt mieux auoir seulement acquis la connoissance de ce que ce peut estre que le Soleil, que d'auoir bien entendu toutes les Mathematiques ensemble. Que si ces deux qualités viennent à se rencontrer dans vn mesme obiet, il n'y a nulle difficulté qu'il ne donne à l'entendement qui le conçoit, des rauissemens indicibles. Or y a-t-il bien de l'apparence que la verité des obiets, à la considerer en elle mesme, ne s'est pas beaucoup obscurcie ny embarrassée, & que les obiets mesmes n'ont pas beaucoup degeneré de leur naturelle excellence par le peché que l'homme a commis. La vanité, à laquelle S. Paul dit que l'homme a assuietti la Creature, consiste plustost dans le dereiglement qui est arriué en l'ordre de l'vniuers, que non pas dans l'alteration des parties mesmes de la Nature. Mais c'est bien vne chose indubitable, certes, que l'entende-

ment de l'homme s'eſt merueilleuſe-ment debilité, & qu'il s'eſt rendu beaucoup moins capable de la con-templation & de la connoiſſance des choſes. De ſorte que ſi l'homme fuſt demeuré en ſon integrité, il y euſt penetré beaucoup plus auant, & par conſequent en euſt tiré vne volupté beaucoup plus ſenſible. A quoy l'on peut adiouſter cette conſideration, que la brieueté de noſtre vie arreſte les progrés de nos contemplations ſi prés, & que les diuerſes neceſſités qui l'accompagnent, diuertiſſent & empeſchent tellement l'application d'eſprit qu'y font ceux qui y vacquent le plus attentiuement, qu'il eſt mal-aiſé de s'auancer beaucoup en l'ac-quiſition des ſciences. Au lieu que l'homme n'ayant deu auoir autre affai-re en ſon integrité, & la fermeté in-uariable de ſa ſanté & de ſa vie luy ayant deu fournir le moyen de vac-quer tant & tant de ſiecles à la conſi-deration de l'Vniuers, il ne faut pas douter qu'il fuſt deuenu merueilleu-ſement ſçauant, & qu'il euſt tiré de

ſon ſçauoir des voluptés incomparables. Or eſt-il malaiſé de commettre de l'excés en la fruition d'vne volupté ſi digne de l'hõme qu'eſt celle que l'entendement tire de la connoiſſance des beaux obiets. Neantmoins encore y euſt-il eu cette mediocrité à garder en cela, que l'homme n'eſtant pas né ſeulement pour eſtre le contemplateur des choſes qui ſont, mais auſſi, comme diſoit Platon, l'acteur de celles qu'il faut faire, il euſt tellement partagé ſon temps entre la Contemplation & l'Action, qu'elles ſe fuſſent entr'aidées, & non pas embaraſſées l'vne l'autre. Et ce partage euſt depẽdu de la diſpenſatiõ de la Raiſon, qui eſtant pure & lumineuſe à merueille en luy, n'euſt point fait de contretemps, mais euſt tout meſnagé auec vne prudẽce ſinguliere. Quant à ce qui eſt des facultés deſtinées à l'action, elles produiſent auſſi beaucoup de volupté par leurs operatiõs, quand elles ſont veritablement regulieres & vertueuſes. L'experience le monſtre à tous ceux qui ſçauent ce que c'eſt

que la vertu, & plus on la posſede à vn haut point, plus eſt ſenſible le contentement des actions qui en procedent. Et Ariſtote, Plutarque, & les autres Philoſophes ont eu raiſon, de donner le contentement que lon gouſte dans les actions de la vertu, pour vn caractere indubitable du progrés que lon fait en l'acquiſition de l'habitude d'où elles procedent. La raiſon le veut ainſi. Car les facultés ſont deſtinées par la Nature à leurs operations comme à leur fin. Et plus ces operations ſont iuſtes & conuenables à la condition & à la nobleſſe de la faculté, plus cette fin eſt elle excellente. Or toute fin eſt vn bien, & eſt conſiderée comme ayant nature de bien, & toute acquiſition d'vn bien donne naturellement du cõtentement & de la ioye. Les actions de la vertu morale donc ſont accõpagnées d'vne excellente volupté, & cette volupté a cet auantage qu'il n'eſt paspoſſible d'y commettre de l'excés, parce qu'on n'en ſçauroit commettre dans la vertu meſme. Car Ariſtote à tres-

bien remarqué que la vertu consiste tellement en la mediocrité, que quand on se iette à l'vne ou à l'autre extremité, desormais ce n'est plus vertu. La vertu donc consistant au milieu qui est entre-deux, comme les actions qui en procedent tiennent necessairement de la nature de ce milieu, la volupté qui s'en produit en tiẽt de mesme. De sorte que les hommes deuant estre souuerainement vertueux s'ils eussent persisté en integrité, & leur vie ne deuant estre qu'vn tissu d'actiõs d'innocence & de bonté, elle eust esté trempée dans vne volupté continuelle.

Restent donc à considerer les voluptés qui naissent de l'operation des sens corporels, dont à parler generalement, il y a de deux sortes. Car les vns regardent le toucher, & les autres non. Ceux qui ne regardent pas le toucher sont l'oreille, la veuë, & le flair. Au toucher, se rapporte le goust, qui en est vne espece, mais qui a son siege dans vne certaine partie du corps, au lieu que l'autre est épandu

vniuerſellement en toutes. Pour ce qui eſt de la veuë & de l'ouïe, (car nous les conſidererons cõiointement) la volupté qu'on reçoit par là eſt de deux natures. Car il y en a vne qu'on peut nommer abſoluë, par ce qu'on en iouïſt & qu'on y prend plaiſir à cauſe d'elle meſme, & ſans auoir égard à aucun autre plaiſir. Et il y en a vne autre, qu'on peut appeller relatiue, dautant qu'on ne la trouue agreable ſinon pour ce qu'elle ſe rapporte à vne autre que l'on conſidere abſolument. Et cette volupté relatiue ſe rapporte à la connoiſſance des obiets, laquelle nous acquerons par le miniſtere des ſens Car les autres ſens y contribuent bien quelque choſe à la verité; mais ces deux là y ſont principalement & comme particulierement deſtinés par la Nature. Par les oreilles nous receuons l'explication des ſciences qui ſe fait par la parole; & bien que la parole ne ſoit rien ſinon vn ſon corporel, ſi eſt-ce qu'il imprime en l'ame des images ſpirituelles, dont la poſſeſſion donne vn merueil-

leux contentement. Par les yeux nous receuons les qualités visibles des choses, qui nous donnent occasion de raisonner sur leur estre, & d'en sonder les profondeurs. C'est pourquoy les hommes aiment plus ces deux sens là que les autres, & les iugent tous deux si necessaires pour l'acquisition du sçauoir, qu'ils auroyent de la peine à choisir si estans necessairement obligés à en perdre l'vn, on remettoit à leur option de retenir celuy qui leur sembleroit preferable. Aristote semble auoit decidé cette question à l'auantage des yeux, en disant que c'est celuy de leurs sens que les hommes aiment le plus; & veritablement la lumiere a ie ne sçay quelle douceur qui se fait gouster si sensiblement, qu'il y en a peu du vulgaire qui n'en preferassent la iouïssance au commerce de la parole & à la cõuersation. Ie ne sçay pourtant si les gens veritablement raisonnables feroyent ce chois, eu égard aux vtilités qu'on peut receuoir de l'ouïe. Car que la veuë soit plus necessaire pour les actions

actions corporelles, c'eſt choſe dont on ne peut pas douter. Mais quant aux connoiſſances & aux actions de l'ame, il ſemble que de l'ouïe on peut tirer plus d'vtilité. On pourroit pourtant vſer icy de diſtinction, & dire qu'il vaudroit mieux naiſtre aueugle, auecque l'vſage des oreilles, & mourir ſourd ayant de bons yeux. Parce que qui naiſt ſourd eſt naturellement priué de toutes les connoiſſances que nous empruntons des autres, ſoit par la lecture ou par la conuerſation, & que pour en acquerir il ſe faut contenter de ſa propre contemplation, ce qui eſt vn moyen de s'auancer bien long & bien difficile. Au lieu que qui n'eſt priué que de ſes yeux en naiſſant, peut iouïr par ſoy meſme de la conuerſation des viuans, & par l'entremiſe d'autruy, de la communication des morts, en ſe faiſant lire leurs œuures. De ſorte que ſes autres ſens luy pouuant donner quelque intelligence des configurations des corps, il ne luy manque preſque rien fors la connoiſſance des couleurs : ce

qui eſt vn manquement peu conſide-rable au prix de la condition de l'au-tre. Mais apres auoir acquis par le moyen de l'ouïe toutes les connoiſſan-ces neceſſaires pour perfectionner l'entendement, s'il falloit neceſſaire-ment perdre l'vn de ces deux ſens, il ſemble qu'il vaudroit mieux conſer-uer celuy des yeux; parce qu'outre le contentement que la veuë donne par elle meſme en la conſideration des beaux obiets, elle ſupplée en quelque façon au defaut de la conuerſation auec les viuans par la communication qu'elle donne auec les morts; & en-core n'eſt-on pas tout à fait priué du commerce des viuans, auec qui on le peut entretenir par le moyen de l'écriture. Quoy qu'il en ſoit, & pour retourner à mon propos, la volupté que ces deux ſens donnent à l'homme entant que ce ſont les miniſtres de l'acquiſition des ſciences, eſt grande tout ce qui ſe peut, & eſt outre cela de ſa nature ſi innocente qu'on n'y peut pas exceder, ſinon qu'on com-miſt quelque excés en la contempla-

tion mesme des choses, & qu'on en fust trop diuerti de ce qui s'appelle Action. L'homme donc, s'il fust demeuré en son integrité, deuãt estre merueilleusement reiglé à partager son temps entre ces deux choses, il ne se pouuoit pas faire qu'il passast les bornes de la moderation en ce qui touche l'vsage de cette sorte de volupté. Pour ce qui est de la volupté absoluë que ces deux sens donnẽt par la reception conuenable de leurs obiets, elle est aussi fort innocente d'elle mesme, quoy qu'il est vray qu'on y peut commettre de l'excés. Car pour prendre trop de plaisir à ouïr le concert des oiseaux dans les boccages, ou le doux murmure des ruisseaux, ou les accords bien mesurés d'vne voix harmonieuse, ou le son des instrumens de Musique, ou des trompettes & des hautbois : & derechef, pour se trop attacher à considerer la verdure des prairies & des campagnes, & l'émail de tant de belles fleurs dont la terre se couure au Printemps, & la gaye varieté des belles tapisseries

& des peintures, & generalemẽt tout ce que l'on regarde sous l'idée de beau, vn homme n'en sera iamais estimé intemperant ny vicieux. Mais neantmoins on ne laissera pas de trouuer en cela quelque chose à redire en luy, principalement si cette volupté le diuertit plus qu'il ne faut des actions ou des contemplations qui sont plus dignes de l'homme. Or tant s'en faut que l'homme en son integrité eust esté capable de se trop laisser aller à cette sorte de contentement, que s'il eust peu commettre de l'excés en quelque chose, c'eust esté à laisser trop transporter les facultés de son esprit aux contemplations où il faut faire vne grande abstraction de l'ame d'auec les operations des sens. Parce que c'est le propre de ceux qui ont le plus de force en l'entendement, de se moins attacher à l'vsage des facultés inferieures, & qu'au contraire d'ordinaire ceux qui donnent beaucoup aux fonctions de leurs sens, & aux voluptés qui se recueillent par là, ont moins de vigueur en cette partie su-

perieure de l'ame. Mais il y euſt eu alors en l'homme vne ſi parfaite temperature en toutes ſes facultés & en leurs fonctions, qu'il n'y euſt eu ny trop ny trop peu, & qu'à chacune il euſt accordé ce qu'euſt requis ſa naturelle excellence. Quant au flair, il en faut faire a peu prés pareil iugement, parce qu'encore que ce ſens ſoit vn peu plus materiel que ceux de la veuë & de l'ouïe, ſi eſt-ce qu'il eſt naturellement ſi innocent que non plus que dans les autres l'excés n'a pas accouſtumé d'en eſtre eſtimé vicieux. Car on n'a iamais tenus pour tels ceux qui ont trop prix de contentement à ſentir les roſes & les œillets, quoy qu'il y a quelque mediocrité à garder en cela, ſi on veut agir tout à fait conformément aux regles de la Raiſon, telle que nous la conſiderons dans l'integrité de la Nature. Mais cela regarde la volupté qui naiſt proprement de ce ſentiment, & des obiets que la Nature luy a deſtinés, non celle qu'il donne ſeulement, comme on dit, par accident, & qui a ſon

rapport à quelque autre chose. Car ce sens a aussi vne volupté relatiue qui se peut considerer en deux façons. Par ce qu'ou bien elle se rapporte à la connoissance, qui a son siege dans l'intellect, selon ce que ie viens de dire de la volupté des oreilles & des yeux; & de celle là ie n'ay rien à dire dauantage sinon qu'elle est beaucoup moindre, à proportiõ de ce que ce sens contribuë incomparablement moins à l'acquisition des belles connoissances, que ne font les deux precedens : ou bien elle se rapporte à la volupté du goust, comme quand on flaire auec contentement l'odeur des viandes lors qu'on a faim, ou qu'on prend plaisir à l'odeur du vin, à cause du plaisir qu'on a au goust de la liqueur mesme. Or comme c'est à cette volupté du goust que celle là a son rapport, aussi est ce de là qu'elle prend ou son blasme ou sa loüange. Car puis que c'est la nature qui a mis les qualités sauoureuses dans les viãdes & dans le breuuage, & que c'est elle encore qui a mis dans le goust la faculté de les connoistre, &

de s'en offenser ou delecter, la delectation qui en naist doit estre estimée legitime entant qu'elle est naturelle. Seulement faut-il qu'elle soit gouuernée par la Raison, pour ne tomber ny dans le defaut ny dans l'excés, & pour obseruer toutes les circonstances necessaires en son legitime vsage. Si donc la volupté qui naist de la perception des qualités alimenteuses des choses, peut estre honneste & legitime, celle qui naist des odeurs qui marquent les qualités des alimens, & qui en réueillent l'idée dans l'imagination, & en excitent le desir dans l'appetit, peut estre honneste pareillement, pourueu qu'elle se tienne dans la mediocrité qui rend les fonctions du goust exemptes de blasme. Or parce que dans l'integrité de la Nature on n'eust point vsé d'autres viandes que des fruits des arbres, l'vsage de la chair des animaux n'estant ny neceſſaire ny expedient, & qu'on n'eust point vsé d'autre breuuage que de l'eau, les infirmités de la vie ne requerant point qu'on inuentast des

moyens de refaire & de réjouïr les esprits auec le vin lors qu'ils sont épuisés ou alangouris, cette sorte de volupté se fust rencontrée en beaucoup moins d'obiets qu'elle ne fait maintenant, & mesmes dans les obiets où elle se fust rencontrée, elle eust esté beaucoup plus simple & plus naturelle qu'elle n'est. Car il n'y a personne qui vouluſt nier que la volupté qui naiſt de sentir vn melon bien excellẽt, parce qu'on espere le manger, a ie ne sçay quoy de moins suiet à estre blasmé d'intemperance, que celle qui vient de l'odeur d'vne bisque ou d'vn pasté, où il y a tant de sucs de choses fort charnelles & fort materielles meslés ensemble. Parce que si vous vsés des appreſts que la Nature vous a faits, & où vous n'aués rien contribué de voſtre part, pourueu que vous le fassiés auec la moderation conuenable, vous suiués son ordre & son institution, qui est celle du Createur. Au lieu que si vous prenés vous mesmes le soin d'appareiller vos propres voluptés auec tant de peine, ou si vous

vous serués des soins immoderés & superflus que les autres y ont pris, vous temoignés en cela que vous deferés beaucoup à vos appetits, ou au moins vous consentés au vice de ceux qui y deferent plus qu'il ne faut, & qui pour les cõtenter ont trouué tant d'inuentions qui sont de l'art des friands, & non de l'occupation des sages. Tellement qu'en l'integrité de la Nature la volupté de l'homme deuoit estre beaucoup plus simple & plus naturelle, & par consequent plus digne de la noblesse de son estre & de l'excellence de son estat. Mais outre l'auantage que sa vertu eust eu en cet égard à cause de la condition de son obiet, la constitution du sujet l'eust encore renduë de beaucoup plus recommandable. Parce que ses appetits estant parfaitement soûmis à la Raison, l'vsage mesme de cette innocente volupté eust esté sobre & temperé à merueilles. Car dans le desordre où nostre nature est à cette heure, l'homme se porte toujours aux extremités. Les vns, qui sont mes-

ueilleuſement rares, ſe priuent eux meſmes de l'vſage legitime de ces voluptés, ſoit parce que quelque ſtupidité naturelle les empeſche de les pouuoir ſauourer; ſoit parce que ſe laiſſant trop tranſporter à la contemplation, la violente application qu'ils font de leurs eſprits aux choſes auſquelles ils s'attachent, leur fait abandonner le ſoin de leur corps; ſoit enfin que de peur de ſe laiſſer aller aux voluptés deshonneſtes, ou pour accouſtumer leurs appetits, autrement indociles & refractaires, à ſe laiſſer gouuerner, ils iugent à propos de renoncer à celles meſmes dont ils pourroyent vſer legitimement. Comme on dit qu'Epaminondas, au milieu des feſtins les plus abondans & les plus delicieux, ſe faiſoit donner à boire du vin gaſté, pour ſe ramenteuoir comment on viuoit en ſa famille, & pour ne laiſſer point relaſcher cette vigueur de la partie ſuperieure de ſon ame qu'il auoit ſi éleuée & ſi tenduë à la vertu. Les autres, qui ſont en incomparablement plus grand

nombre, & qu'on appelle voluptueux, se donnent tellement aux contentemens des sens, qu'à peine se souuiennent ils qu'ils sont hommes, & desireroyent volontiers, comme ce Philoxenus dont il est parlé dans Aristote, auoir le cou long comme vne gruë, pour sentir le goust & l'attouchement des bons morceaux plus long temps. Mais dans l'integrité de la Nature, où toutes choses eussent parfaitement bien tenu la place & le dégré qu'elle leur auoit assigné, ny la Raison n'eust pas priué les sens du corps de leurs plaisirs legitimes, ny les sens du corps n'eussent point corrompu ny debilité les operations de la Raison, & l'homme connoissant parfaitement bien de combien plus belle & plus noble estoit cette faculté de l'ame, que toutes les puissances de son corps, il les eust employées à leurs operations, & leur eust dispensé leurs contentemens à proportion de leur excellence naturelle. Et cela suffit pour ce que i'auois à dire non seulement du flair, mais aussi du goust, en cette occur-

rence, sinon qu'à l'égard du dernier i'adiousteray encore cecy aux considerations precedentes. C'est que le boire & le manger n'ont esté ordonnés que pour entretenir la vie par la reparatiõ de la substance de nos corps qui se consume iournellement. Et ces qualités sauoureuses qui ont esté mises dans les alimens, n'y ont esté mises sinon pour leur seruir d'assaisonnement, & à nous d'attrait à cette action, entant qu'elle nous est necessaire. Parce qu'encore qu'elle soit telle absolument, & que nous en deuions ainsi iuger, si est-ce que possible nous n'y serions pas assés puissamment attirés par le iugement de la raison, si la nature n'auoit adiousté quelque petite sausse aux alimens, qui les nous rende plus agreables. Et si Dieu y a eu quelque égard vn peu au delà de la necessité, pour nous permettre l'vsage de quelque volupté de cette nature, afin de rendre nostre vie plus douce, tant y a que la consideration qu'il y a faite de la necessité de nous nourrir commodément, y a

esté incomparablement la plus importante. Et de là il est aisé de iuger iusques à quel point vn homme parfaitement sage, & en qui la nature ne seroit point corrompuë, vseroit de cette sorte de contentement. C'est qu'il prendroit plaisir à boire & à manger autant que la necessité de l'vn & de l'autre dureroit, & que si apres auoir fourni à la necessité de la nature, il se permettoit d'aller vn peu plus auant en consideration de la volupté, ce seroit auec vne retenuë & vne reserue merueilleuse. Tellement que la necessité du boire & du manger pour la conseruation de la vie n'allant pas bien loin, parce que la Nature en l'integrité se fust contentée de fort peu, & ce qu'vne legitime volupté y pouuoit adjouster de plus estant encore beaucoup moins, l'vsage de ce plaisir eust esté dans vn temperament tres-exact & dans vne frugalité singuliere.

Reste donc maintenant la volupté de ce qui proprement s'appelle toucher, & qui de toutes est sans doute

la plus sensuelle & la plus animale. Or est ce sentiment là espandu, comme i'ay dit, vniuersellement par tout le corps, & neantmoins attaché d'vne certaine façon à quelques vnes de ses parties. De sorte que la volupté qu'il produit peut estre considerée ou bien eu égard à cette commune distribution de ce sens dans tous les membres egalement, ou bien à l'égard de cet attachemẽt particulier qu'il a à quelcun d'entr'eux. Pour le premier, le changement qui est arriué à la nature humaine par le peché, a fait que les hommes ont inuenté diuerses façons de se procurer de la volupté par tout le corps, qui n'eussent du tout point eu de lieu si le monde fust demeuré dans l'estat de son origine. Si elles sont necessaires, ou legitimes & honnestes, & quelle retenuë il y faut garder, c'est chose dont ie ne diray rien maintenant, & qui regarde les autres parties de cet ouurage. Ie diray seulement que l'homme ayant à viure dans la parfaite temperature d'vn air extremement pur & salubre, ny la

rigueur du froid ne l'euſt point obligé à rechercher la volupté que l'on prẽd à cette heure en ſe chauffant, ny l'excés de la chaleur, celle qu'on tire des diuers rafraichiſſemens que l'on a inuentés, ny moins encore le luxe & la vanité, ou la maladie & l'intemperie des humeurs du corps, celle qui naiſt des frictions & des oignemens, & des autres choſes ſemblables. De ſorte que s'il auoit à iouïr de quelcune des voluptés qui touchent egalement tout le corps, ce deuoit eſtre celle que l'on prend en ſe baignant, non tant peut eſtre pour ſe rafraichir que pour ſe lauer; car il n'y a point de doute que l'attouchemẽt de l'eau en telles occaſions donne quelque agreable ſentiment aux membres. Mais ny cette volupté n'eſt pas de la condition de celles auſquelles on ſe laiſſe volontiers aller auec excés, ny l'excés auquel on s'y peut laiſſer aller n'eſt pas de la condition de ceux qui nuiſent beaucoup à la temperance. Si donc en l'eſtat de l'integrité la temperance de l'homme euſt eſté à l'épreuue des

autres contentemens qui chatouillent beaucoup plus les sens, & qui sont beaucoup plus capables d'exciter de violentes émotions dans nos appetits; il est hors de toute contestation qu'en celle là il n'en eust pas transgressé les reigles. Quant à l'attachement que le toucher à particulierement à quelques vns des membres du corps, ie ne sçay si ie dois icy faire mention des mains, par lesquelles nous en exerçons ordinairement les fonctions. Car la nature nous ayant entr'autres fins donné les mains pour prendre les choses qui nous sont vtiles & necessaires, pour repousser celles qui nous peuuent estre preiudiciables, & pour estre le principal instrument de la conseruation de nos corps, il a fallu que ce sentiment y ait esté particulierement exquis, parce que la connoissance des choses qui nous sont bonnes ou mauuaises, depend en grãde partie des qualités corporelles qui se rapportent à l'attouchement. Mais cela ne regarde pas proprement la volupté, dont la Nature n'a point donné

donné de particulier sentiment aux mains, au moins certes qui leur soit propre & non relatif à quelque autre chose. Car si elles prennent plaisir aux qualités que l'on appelle tactiles, entant qu'elles peuuent seruir à acquerir la connoissance des sciences, & à perfectionner par ce moyen l'intellect, il en faut dire la mesme chose que nous auons cy dessus dite des oreilles & des yeux, à proportion de ce qu'elles peuuent contribuer à l'acquisition de ces connoissances. Et si elles en reçoiuent quelque chatouillement entant qu'elles touchent quelques obiets qui excitent la puissance generatiue; comme nous auons desia posé que la volupté relatiue du flair se reigle par celle du goust, & tire d'elle la loüange de sa moderation & le blasme de son excés, nous deuons faire pareil iugement des mains en cette occurrence. Car selon que l'homme vsera de la volupté qui a son siege dans les parties destinées à la generation, selon cela mesme celle qu'il receura

par l'attouchement des mains demeurat-elle estre estimée ou legitime ou deshonneste. Or quant à cette partie là il est certain que la Nature y a mis le siege d'vne volupté non particuliere seulement, mais de laquelle il faut faire vne singuliere consideration dans la Morale. Car comme elle est ie ne sçay comment plus animale que les autres, elle a plus besoin d'estre conduite par le gouuernement de la Raison; & comme on l'estime d'ordinaire plus sensible, & plus capable d'ébranler la bonne assiette de la vertu, c'est à la bien gouuerner que les Philosophes ont accoustumé d'assigner la principale partie de la tẽperance. Mais il est certain aussi que cette faculté de la generation n'eust point esté donnée à l'homme s'il eust esté creé tout seul; car Dieu & la Nature ne donnent point aux creatures des puissances qui soyẽt frustratoires. Puis donc que celle cy enclost necessairement l'inclination & la destination à la societé, les reigles qui doiuent tenir la volupté

qu'elle produit dans les termes de l'honnesteté, doiuent auoir pour la plusparт quelque relation aux personnes dont cette societé est composée. Et la principale en est au chois de l'obiet, pour le chercher dans la mesme espece de creatures, dans vn sexe different du sien, hors des proches degrés de la consanguinité, hors des proches degrés de l'affinité encore, libre du lien de mariage auec autruy, apres l'auoir contracté par vne promesse solennelle, auec la resolution de le rendre inuiolable & sacré, & telles autres obseruations que i'ay touchées cy dessus, & que i'ay expliquées plus au long dans vn autre ouurage. Neantmoins il ne laisse pas d'y auoir quelque chose à obseruer dans l'vsage de cette volupté, qui se rapporte particulierement à celuy qui en vse, & qui eust esté gardée par l'homme, s'il eust persisté en integrité. C'est que comme la faculté a esté donnée par la Nature pour la procreation des enfans, elle n'a deu en cet estat là se déployer en ses ope-

rations sinon seulement pour cet vsage. Car quant au remede à l'incontinence, cette raison de l'institution du mariage n'eust point eu de lieu dans cet estat d'incorruption. Or i'ay desia remarqué ailleurs que cette necessité d'engendrer se fust presentée peu souuent, si le mariage fust demeuré d'vn à vne seulement, comme il estoit au commencement, selon l'institution de la Nature. Car la terre n'est pas toujours en estat de receuoir la semence fructueusement, & la Nature luy a determiné certain temps pour la conceuoir, pour l'échauffer dans son sein, pour en faire éclorre le germe, & pour en amener le fruit à maturité; de sorte que ce seroit inutilement & à contretemps qu'on se mettroit à la labourer, & à l'ensemencer de nouueau, à l'heure qu'elle trauaille à façonner ce qu'elle a desia dans ses entrailles.

Lors que les Philosophes traittent de la volupté, ils ont accoustumé de donner diuers enseignemens aux hommes touchant la façon dont il est

conuenable d'en vſer, & n'y en a pas vn d'entre les Peripateticiens qui n'approuue extrémement cette penſée d'Ariſtote, qu'à cauſe de l'inclination que nous auons tous naturellement à nous y porter auec excés, il vaut mieux en prendre moins qu'il ne faut, ce qui eſt l'autre extremité oppoſée. En effect nos inclinations ſont à peu prés comme les plantes, que l'on rameine mieux au milieu, quand elles ſe courbent d'vn coſté, ſi on les ploye de l'autre. Encore ſemble-t-il qu'Ariſtote vueille en quelque ſorte qu'on y renonce tout à fait, lors qu'il dit qu'il faut imiter le conſeil que les vieillards d'entre les Troyens donnoyent touchant la belle Helene. Car ils ne nioyent pas qu'elle n'euſt beaucoup d'aggréement, & excuſoyent en quelque façon ceux qui ſe laiſſoyent ſurprendre à l'éclat de ſa beauté : mais neantmoins ils concluoyent qu'il la falloit renuoyer, de peur qu'elle ne fuſt cauſe de quelque calamité à Troye. Mais pour moy ie n'ay point affaire de donner icy de

tels aduertissemens, parce que ie considere la Nature en vn estat auquel les puissances de l'ame estoyent tellement constituées qu'elles n'auoyent point d'inclination à la volupté sinon seulement ce qu'il en falloit. De sorte qu'il eust esté iniuste non pas seulement de priuer tout à fait l'homme de la iouïssance des plaisirs dont nous auons cy dessus monstré qu'il pouuoit vser legitimement ; mais encore de presuppoſer qu'il eust esté besoin de le ramener à la mediocrité, en le ployãt pour quelque temps à l'vne des extremités contraires. Car cet expedient peut estre bon lors que la Nature a desia pris vne pente vers l'vn des costés vicieux, mais non pas lors qu'elle est encore toute droite & toute entiere. Et c'est aussi la raison pourquoy ie ne parleray point icy de la Continence, ny de l'Incontinence, dont les mesmes Philosophes ont accoustumé de traitter à l'occasion du discours de la Volupté. Parce que l'incontinence, comme Aristote la décrit, est de la

nature des vices, qui euſſent eſté inconnus en l'integrité; & la Continence, telle que le meſme Philoſophe la repreſente, eſt bien à la verité en quelque ſorte de la nature des vertus, mais c'eſt vne vertu imparfaite, & qui n'eſtoit pas digne d'entrer dans le concert de celles qui euſſent compoſé l'harmonie de la vie de l'homme s'il n'euſt point degeneré. Comme les Philoſophes décriuẽt le Temperant, il a tellement ſes Appetits aſſujettis à la Raiſon, qu'elle n'a aucune peine à les gouuerner, parce qu'ils ne s'excitent que lors qu'il faut, & comme il faut, & qu'ils ne ſe rebellent iamais contre l'autorité de ſa conduite. Ce qui eſt proprement la portraiture de l'eſtat auquel nous nous repreſentons l'integrité de l'homme en ſon origine, auant qu'il ſe fuſt laiſſé corrompre par la tentation du Malin. Mais comme ils definiſſent le Continent, quoy qu'enfin il vienne à bout de l'exceſſiue & turbulente emotion de ſes Appetits, ce n'eſt pourtant pas ſans combattre, & s'ils ne luy font

sauter le gouuernail hors de la main, au moins la tempeſte qu'ils excitent en ſon ame luy donne-t-elle de l'exercice, & le fait quelquesfois ſuer pour conduire la barque au port. Or eſt-il vray qu'il y a de la loüange pour le Continent à ne ceder pas à la violence de ces vagues, & à garentir ſon vaiſſeau de la rencontre des écueils où porte la Conuoitiſe, & des gouffres des voluptés deshonneſtes où on eſt quelquesfois precipité par ſes tourbillons. Mais quoy qu'il en ſoit, la parfaite vertu requiert que celuy qui la poſſede tienne vn cours de vie ſi tranquille & ſi vniforme, que ſans agitation déreiglée, & ſans contraſte de la part des puiſſances inferieures de l'ame, il tende toujours comme à voiles déployées vers la vraye felicité par la route de la vertu. Enfin, pour cette meſme raiſon ie ne parleray point icy de la Douleur, qui eſt le contraire de la volupté, comme les Philoſophes ont accouſtumé de faire, ny de la Conſtance ou de la Molleſſe, ou des autres habitudes ſoit vicieuſes

ſoit loüables, qui ſe deployent à la ſupporter. Parce que là où il n'y euſt point eu de douleur, il n'y euſt point eu de lieu non plus ny aux vertus ny aux vices qui ont la douleur pour ſujet de leurs operations, & que c'eſt la corruption de la Nature qui a apporté la connoiſſance de ce mal. Tellement que ie ſerois maintenant paruenu au but que ie me ſuis propoſé dans cette premiere partie de la Morale, ſi ie n'auois à adjouſter quelque peu de choſe aux conſidérations que i'ay faites cy deſſus ſur la liberté des actions de l'homme, & ſur la nature de ſa felicité. Mais comme on a accouſtumé d'ouurir le traitté de la Morale par là, c'eſt auſſi par là qu'on a accouſtumé de le clorre.

DE LA LIBERTE' DE l'homme, en l'integrité de la Nature.

LEs choſes que i'ay cy deuant expliquées touchant les facultés de l'homme & la nature de leurs operations, peuuent beaucoup contribuer à connoiſtre quelle eſtoit la liberté de ſes actions en ſon integrité : mais il eſt neceſſaire que i'en die encore quelque choſe plus particulierement, pour en donner au lecteur vne connoiſſance plus entiere. Et pour le faire diſtinctement, il me faut conſiderer les actions de l'homme en trois façons ; c'eſt à ſçauoir entant qu'elles ſont externes, & qu'elles ſont libres ou non libres à l'égard des empeſchemens de dehors. Puis apres, entant qu'elles procedent immediatement d'vn principe interieur, qui eſt le commandement de la volonté ſur les

mouuemens des membres du corps. Et enfin, entant qu'elles procedent de l'entendement, qui determine la volonté à donner par son commandement cette impulsion aux membres. Or quant à cette premiere façon de les considerer, si les actions des hommes doiuẽt estre appellées libres à l'égard des choses externes, quand il n'y a en aucune qui nous oblige ou qui nous empesche d'agir ; pourueu que nous distinguions bien la nature des empeschemens, il ne sera pas malaisé de iuger de la liberté des actions du premier homme. Il y a donc vne sorte d'obligation, & de mesmes vne sorte d'empeschement aux actions que les hommes se proposent, qui en concerne le droit : & y en a vne autre sorte qui en concerne le fait, & qui fait qu'elles sont ou necessaires & ineuitables, ou au contraire impossibles, ou enfin, possibles seulement & d'vne condition moyenne entre ces deux extremités. Quant à ce qui en regarde le droit, les actions de l'homme en son integrité concernoyent de

deux sortes d'obiets, dont les vns sont de leur nature bons ou mauuais, & les autres sont, comme on parle, indifferens, & tout à fait indeterminés soit au blasme soit à la loüange. Et la nature mesme des choses ayant determiné dans les premiers ce qui est bon & ce qui est mauuais, elle auoit aussi prescrit à l'homme ses actions en cet égard, de sorte qu'il estoit obligé à faire ce qui est naturellement bon, & à euiter ce qui est naturellement mauuais, d'vne obligation aussi inuiolable que si Dieu y estoit interuenu par quelque oracle qui en donnast le commandement. Aussi certes la Loy de Nature n'est rien autre chose sinon la declaration que Dieu a faite de la pieté & de l'impieté, du vice & de la vertu, non par l'oracle de sa viue voix, ou par l'enuoy de quelque Prophete, mais par les caracteres qu'il a imprimés dans les obiets de nos actions, & par les motifs que nous y voyons d'agir ou de n'agir pas, & que la droite raison y pourroit clairement apperceuoir, si elle s'y appliquoit d'vne fa-

çon conuenable. Et nous auons veu cy dessus quels sont ces caracteres des choses, & quelle la nature de ces motifs, en ce qui est de la pieté enuers Dieu, de la charité enuers nos prochains, & de la temperance & saincteté que nous nous deuons à nous mesmes. Il n'estoit donc pas libre à l'homme de ne faire pas ce que la Nature luy commandoit, ny de faire ce qui luy estoit interdit par elle : mais il estoit obligé de suiure ses enseignemens, comme ils luy estoyẽt presentés dans les choses mesmes. Pour ce qui est des seconds il y en auoit de deux sortes. Car Dieu auoit laissé toutes les choses qui ne sont ny bonnes ny mauuaises d'elles mesmes, dans leur indifference naturelle, excepté vne seulement ; à sçauoir l'arbre de science de bien & de mal : mais quant à celle là il en auoit determiné la nature par son commandement, en defendant expressément d'en vser, au lieu qu'il auoit permis l'vsage des autres. Les actions de l'homme donques estoyent absolument libres à l'égard des cho-

ſes indifferentes dont Dieu n'auoit point ordonné, ſoit pour les faire ou pour ne les faire pas: au lieu que quant à celle là elles ne l'eſtoyent du tout point, l'homme eſtant abſolument obligé à l'obeïſſance. Quant aux obligations & aux empeſchemens d'agir qui regardent le fait meſme des actions, & qui les rendent ou poſſibles, ou impoſſibles, ou neceſſaires & ineuitables, les actions de l'homme en ſon integrité eſtoyent entierement libres de ce coſté là. Car il n'y auoit point de principe externe qui le contraigniſt par violence à agir malgré qu'il en euſt, & n'y auoit non plus, ny meſmes ne pouuoit auoir choſe aucune qui l'empeſchoit d'agir où & quand il vouloit, dautant qu'il ne vouloit ſinon les choſes raiſonnables. Les beſtes euſſent obeï à ſes volontés; les autres creatures de la terre eſtoyent en ſa diſpoſition; & pour ce qui eſt des cauſes ſuperieures de la Nature, comme ſont les cieux & les elemens, en cette parfaitement belle harmo-

nie dans laquelle estoyent toutes les parties de l'Vniuers, il ne luy en pouuoit arriuer aucun destourbier qui le trauersast dans l'execution de ses dessеins, parce qu'il n'en eust point formé sinon de conformes à la Raison, à qui, comme à l'image de Dieu, toutes creatures rendoyent hommage. Pour ce qui est de la seconde façon de considerer les actions de l'homme, elles eussent esté absolument libres en cet égard. Car si, comme les anciens Philosophes l'ont definie, la liberté consiste en la puissance de faire ce que l'on veut, il n'y auoit dans l'homme aucune des facultés sousordonnées à la volonté, qui ne fust en si bon estat qu'elle eust sans aucune resistence, & sans aucun empeschement, parfaitement obtemperé à ses ordres. Parce que la faculté qui execute les ordres de la volonté dans les actions exterieures, est celle par laquelle nous sommes capables ou de nous mouuoir tous entiers, ou de mouuoir quelcune de nos parties. Or en cette parfaite vigueur &

en cette santé inébranlable du corps de l'homme en general & de chacun de ses membres en particulier, la volonté n'eust rien ordonné que la puissance inferieure n'eust incontinent reduit à l'effect. A cette heure, la lassitude dans les sains, la foiblesse dans les malades, la perclusion dans les membres particuliers, les accidens qui rauissent aux hommes quelcun des organes de leurs sens ou des outils de leurs mouuemens, & les autres choses de cette nature, ostent à beaucoup de gens leur liberté en cet égard. En cet autre estat que nous considerons maintenant, la Prouidence de Dieu eust diuerti tous ces accidens, & nous eust conserué par ce moyen nostre liberté toute entiere. Reste donc cette troisieme façon de considerer les actions de l'homme, sur laquelle il faut que nous nous arrestions vn peu dauantage.

cette liberté de l'homme donques doit estre considerée en deux manieres. Car ou bien elle consiste simplement en ce que ce qu'il fait, il le

fait

fait volontairement, & seulement parce qu'il iuge qu'il faut faire ainsi, quoy que pour ce qui regarde l'euenement, l'action soit absolument necessaire & ineuitable, dautant que son iugement mesme est tellement determiné de ce costé là, qu'il ne se peut faire qu'il n'y porte aussi la volonté; ou bien elle consiste dans la contingence de l'euenement, comme on a accoustumé de parler, c'est à dire, en tant qu'il n'y a rien qui determine si necessairement les facultés de l'homme à vouloir agir ou à ne le vouloir pas, que l'vn ou l'autre ne puisse arriuer, si vous regardés à l'indifference des facultés mesmes. Or quant à ce dernier, il n'y a rien qui determine necessairement la volonté à quelque sorte d'action (& quand ie dis la volonté i'entens aussi l'entendement, dont i'ay monstré au commencement que tous les mouuemens de la volonté dependent) si ce n'est la force de quelque habitude qui encline la faculté de certain costé, de sorte qu'il ne se peut faire qu'elle ne soit émeuë

de telle ou de telle sorte quand on luy presente vn tel obiet : ou bien la force de quelque puissant & fascheux obiet, qui apporte par la crainte quelque espece de contrainte à la faculté, pour l'incliner à vne certaine action, encore qu'elle n'y eust aucune propension par ses habitudes. Car mettés de l'or à la veuë d'vn homme auare & iniuste, & qui a l'habitude de conuoiter & de prendre le bien d'autruy, il est ineuitable premierement qu'il le conuoitera, parce que l'habitude de son ame l'y oblige; & puis apres il est certain qu'il le desrobera s'il peut, c'est à dire, s'il a le moyen de le faire à couuert, tellement qu'il n'en encoure ny peine ny infamie. D'autre part, excités quelque violente tempeste contre le nauire d'vn marchand, & le reduisés à l'extremité ou de perdre sa vie, ou de perdre sa marchandise en faisant le iect, il n'y a point de doute qu'il se resoudra s'il est sage à ietter la marchandise dans la mer; non parce qu'il ait aucune inclination ny de nature

ny de couſtume à cela, mais parce que la violence d'vn obiet terrible & par conſequent tres-efficacieux l'y porte. Or eſt-il encore certain qu'il ne pouuoit rien arriuer de cette ſeconde façon, qui empeſchaſt l'entiere liberté des actions du premier homme. Car ny les cauſes de la Nature, ny la preſence des animaux, ny ce qui pouuoit venir de la part des hommes, n'euſt iamais preſenté à qui que ce fuſt aucun obiet de cette ſorte qui l'euſt tant ſoit peu violenté. Mais pour le regard des habitudes, qui donnent la pente à la volonté vers certaines ſortes d'actions, il faut conſiderer l'hõme, & l'eſtat de ſes facultés, ſelon la difference qu'il y euſt peu auoir entre le temps proche de ſa creation, & celuy auquel apres auoir veſcu quelque eſpace conſiderable, il euſt acquis & enraciné des habitudes en ſon eſprit. Selon cette diſtinction, il eſt certain qu'en viuant & en agiſſant, l'homme euſt tellement habitué ſes facultés aux bonnes actions, qu'ou bien il les euſt

renduës neceſſaires & indubitables, du coſté auquel il euſt eſté attiré par la nature de l'obiet, ou bien au moins y euſt-il eu des inclinations ſi fortes, que cela euſt à peu prés equipollé à vne determination neceſſaire, & d'vn indubitable euenement. Tellement qu'alors ſes actions euſſent eſté libres entant qu'elles euſſent eſté pleinement & abſolument volontaires, ainſi que nous verrons tantoſt ; mais non pas entant que ce mot de libre peut ſignifier la contingence & l'incertitude de l'action, comme il fait aſſés ſouuent. Mais ſi vous conſiderés l'homme au temps de ſa creation, & poſſible quelque peu apres, c'eſt à dire à l'heure qu'il n'auoit point encore acquis d'habitudes par ſes actiõs, ny confirmé par ce moyen la conſtitution naturelle que Dieu auoit donnée à ſon ame, il n'y a point de doute que ſon entendemẽt & ſa volonté eſtoyent beaucoup moins neceſſairement determinés à vne certaine ſorte d'operations. Car bien que ces deux facultés fuſſent naturellement dans vne

excellente constitution, si est-ce que chacun peut voir ce que les habitudes y eussent peu adiouster s'il eust eu loisir d'en acquerir par des actiõs reïterées. Et ce que ie dis de l'homme en sa creation & peu apres, se doit pareillement dire de ceux qui deuoyent venir au monde par la generation ordinaire. Car apres qu'ils eussent esté auancés en aage, les puissances de leurs ames s'estant acquis l'habitude de bien faire par quantité de belles & grandes operations, les obiets eussent eu telle efficace sur eux, chacun selon sa nature, que les bons & dignes d'estre aimés eussent comme necessairement excité en eux l'amour & les affections, & les mauuais au contraire eussent aussi comme necessairement produit l'auersion & la haine. Mais pendant le temps de leur bas aage, les puissances de leurs ames estant beaucoup plus indeterminées, eussent aussi produit leurs actions auec moins de necessité.

Quant à cette autre façon d'expliquer la liberté, à sçauoir entant qu'el-

le consiste seulement en ce que l'action soit purement & simplement volontaire, les actions de l'homme eussent esté absolument libres, encore que l'euénement en eust esté determiné necessairement. Car l'homme, en l'estat auquel nous le nous representons maintenant, n'eust peu estre necessairemẽt & ineuitablement determiné à certaines actions, sinon ou par l'impulsion interieure de Dieu mesme, ou par la force ineuitable des habitudes qu'il eust contractées, ou par quelque obiet si agreable & si efficacieux, qu'il eust esté capable de suppléer par son efficace le defaut de l'habitude dans la faculté. Car il y a quelquesfois de tels obiets, qui ont tant de motifs d'agir dans leurs qualités, qui sont accompagnés & soustenus de tant d'aides, & presentés si à propos à la faculté, qu'encore qu'elle n'ait point de propension de ce costé là par aucune habitude acquise, ils la determinent necessairement, au moins certes si elle n'est point desia determinée au contraire par de gran-

des & puissantes inclinations. Et l'obiet qui seduisit Eue premieremẽt, & puis apres son mary, doit estre estimé de cette sorte. Or pour ce qui est de l'impulsion interieure de Dieu, on ne peut pas se figurer qu'elle incline les hommes au mal. Car Dieu hait le peché, & n'y sçauroit porter personne. Et de plus, luy mesme auoit mis en l'homme les facultés qui y estoyent, en toute leur integrité, & il ne les pouuoit ployer au mal sans les corrompre. Comment donc s'imagineroit-on que Dieu eust voulu gaster vn ouurage qu'il auoit composé auec tant de sageſſe & tant de bonté ? Enfin, il aimoit sa creature, & l'amour est vne inclination à faire du bien. Or la peine suit naturellement le peché. Comment donc est-ce que Dieu auroit peu induire l'homme à pecher, puis que cela deuoit produire sa ruïne ineuitable? Partant l'homme a esté laissé absolument en sa liberté de ce costé là, & si Dieu luy a inspiré au dedans quelques mouuemens, il faut indubitablement que çait esté

pour bien faire. Ce n'eſt pourtant pas encore vne choſe aſſés preciſément reſoluë ny dans la Theologie ny dans la Morale, ſi Dieu ou agiſſoit, ou euſt agi interieurement dans l'eſprit de l'homme en cet eſtat là. Parceque c'eſtoit vn eſtat d'integrité à la verité, mais c'eſtoit l'eſtat de la Nature pourtant, auquel il ſemble que pour ce qui regarde les actions purement morales, Dieu ait voulu remettre l'homme à la conduite de ſes facultés naturelles, dautant qu'il n'auoit pas beſoin d'vne aide ſurnaturelle pour ſe maintenir en cette condition là, s'il euſt bien vſé des puiſſances que ſa creation luy auoit données. Mais quand nous poſerions le cas que Dieu euſt voulu déployer quelque efficace interieure de ſon eſprit dans celuy de l'homme, pour le porter à quelques bonnes actions, encore cela ne luy euſt-il pas oſté ſa liberté, parce que cette operation, quelle qu'elle fuſt, n'euſt eſté ſinon pour fortifier ſes facultés, & pour les rendre plus certaines & plus vigoureuſes dans les

fonctions de la vertu, à ce qu'elles les fissent aussi infailliblement que si elles y eussent esté determinées par des habitudes inuincibles. Or est-il certain que la determination que les habitudes les plus inuincibles donnent à l'esprit en ses operations, ne luy oste nullement sa liberté, comme nous allons voir presentement.

Si les habitudes, en determinant infailliblement les operations des facultés, leur ostent leur liberté, il faut que ce soit ou parce qu'elles les contraignent & les violentent, ou parce qu'encore qu'elles ne les violentent pas, tant y a qu'elles leur imposent necessité d'agir de telle ou de telle sorte. Or pour ce qui est de la violence, chacun sçait par experience qu'il n'y en a point. Car le caractere indubitable de la contrainte en vne action, est qu'on sent bien qu'on la fait à regret. Et tant s'en faut que les actions que l'homme fait par l'inclination que ses habitudes luy donnent, luy causent de la douleur & du regret en les faisant, qu'au contraire plus les ha-

bitudes sont fortes & confirmées, plus font elles que l'homme agit auec contentement & gayeté. Et quant à la neceſſité qu'elles ſemblent impoſer aux facultés, ſi elle oſtoit la liberté à la nature humaine conſiderée en ſon entier, noſtre Seigneur Ieſus, qui a eſté icy bas l'exemplaire de l'integrité de la Nature, n'auroit pas fait ſes bonnes actions librement. Car on ne peut pas douter qu'il eſtoit tellement iuſte & tellement ſaint, qu'il eſtoit impoſſible de tout point qu'il fiſt aucune action contraire à la ſainteté & à la iuſtice. En effect ſi nous conſiderons vn peu attentiuement quelle choſe c'eſt qu'vne habitude, il ſera aiſé de comprendre que la determination qu'elle donne aux facultés morales de l'homme, quelque forte qu'elle ſoit, ne preiudicie point à leur liberté. Car il y a la faculté qui agit; l'action qui donne l'inclination à agir encore de meſme: & l'habitude, qui eſt la confirmation de cette inclination par la reïteration de ſemblables actions. La faculté qui n'a point en-

core acquis d'inclinations ny d'habitudes, eſt eſtimée libre en ce que n'eſtant point forcée à agir par aucune cauſe externe qui la contraigne malgré elle à agir ou à n'agir pas, elle eſt, comme parle Ariſtote, maiſtreſſe de ſon action: de ſorte qu'elle ne s'y porte ſinon parce qu'apres auoir conſideré ſon obiet, & apres auoir examiné les raiſons qui ſe preſentent de part & d'autre, elle iuge qu'il eſt expediēt de ſe tourner de ce coſté là. L'action meſme eſt auſſi libre parce qu'elle a eſté faite de la ſorte, ſans qu'il y interuint aucune violence, quelle qu'elle ſoit, qui entraſt dans la conſultation, & ſans que la faculté ſe puiſſe excuſer d'auoir eſté trompée par l'ignorance des circonſtances qui ſont de la nature de celles qui doiuent eſtre connuës en toute telle deliberation. L'action meſme doncques eſtant libre, l'inclination qu'elle engendre eſt libre pareillement; car telle qu'eſt la nature du principe, telle eſt auſſi celle de ſon effect. Et ſi l'inclination engendrée par vne ſeule action eſt li-

bre, l'habitude que plusieurs actiõs de cette nature engendrent, le sera pareillement. Car si la liberté consiste à pouuoir egalement faire ou ne faire pas, à agir ou n'agir pas sur les obiets qui se presentent, puis que la faculté estoit en cet estat là auant que d'auoir acquis aucunes habitudes par ses actions, & que ses actions estoyent alors absolument en sa puissance, il estoit de mesmes en sa puissance de n'acquerir point de telles habitudes si elle eust voulu. Tellement que si les habitudes luy imposent quelque necessité d'agir, c'est à elle mesme & non à autruy qu'elle s'en doit prendre; & ayant esté au commencement la cause des actions qui ont produit les habitudes, elle doit estre reputée la cause de l'effect qui en a suiui. Comme celuy qui est yure doit estre censé la cause du trouble que l'yuresse luy met dans l'esprit, & des actions temeraires & inconsiderées qu'il produit en cet estat là, parce qu'au commencement il estoit en sa puissance de s'empescher de s'enyurer, & qu'il y

deuoit garder vne honneſte moderation à boire. Et ſi la liberté conſiſte à faire volontairement ce que l'on fait, c'eſt à dire, à n'y eſtre porté que de ſes propres mouuemens, ſans aucune violence du dehors, & ſans qu'on ſe puiſſe excuſer ſur l'ignorance des circonſtances, quoy qu'on ait de ſi fortes inclinations à ces mouuemens, qu'il eſt impoſſible qu'on ne s'y laiſſe emporter; la liberté fuſt encore demeurée à l'homme toute entiere en cet égard, parce que les habitudes, pour ſi fortes qu'elles ſoyent, n'empeſchent pas que l'action dont elles impoſent la neceſſité, ne ſoit purement & ſimplement volontaire. Reſte donc de conſiderer l'efficace d'vn obiet que nous ſuppoſons capable de determiner auſſi certainement vn eſprit qui n'a point encore acquis de fortes habitudes qui le determinent, que font les obiets ordinaires vne faculté qui a deſia vne propenſion toute entiere à vne certaine ſorte d'actions.

Il faut icy ſuppoſer vne choſe ve-

ritable, c'eſt qu'encore que noûs conceuions les facultés des hommes en leur integrité, nous les conceuons pourtant telles qu'elles ſont en l'eſtat de la Nature, c'eſt à dire, d'vne condition laquelle eſt ſujette à changement. Or toute choſe ſuiette à changement reçoit ſon alteration de l'efficace de quelque agent; & pour produire effectiuement le changement, il faut qu'il y ait quelque proportion entre les degrés de l'efficace de l'agent, & la conſtitution du ſujet que nous preſuppoſons muable. Car quelque difference qu'il y ait entre la Phyſique & la Morale, elles ont pourtant entre elles meſmes ce rapport, que les mutations qui s'y font, ſe font à peu prés de meſme façon. Les corps qui ſont bien compoſés par vne bonne & exquiſe tẽperature des elemens, peuuẽt neãtmoins receuoir de l'alteration par vn agent exterieur quand il y a de la proportiõ entre les degrés de ſa vertu, & la contexture par laquelle les elemens & leurs qualités ſe lient enſemble dans les corps leſquels en

ſont compoſés. Au lieu que les corps qui ne ſont pas compoſés des elemens, & qui par conſequent ne ſont pas muables, ne ſouffrent rien de la part d'aucun tel agent, quelque puiſſant & efficacieux qu'il puiſſe eſtre. Si donc il ſe preſente à la faculté naturelle & muable de l'entendement & de la volonté de l'homme vn obiet qui ait tous les degrés d'efficace qui ſont neceſſaires pour cela, il faudra neceſſairement qu'il la determine. Par exemple, s'il touche tout à la fois l'appetit raiſonnable & les ſenſitifs; s'il eſt propoſé par des perſonnes agreables; s'il ſe preſente au temps le plus propre & auquel la faculté eſt ou diuertie ailleurs, ou moins tenduë contre ſon effort; ſi celuy qui le propoſe, faiſant paroiſtre les qualités qu'il a capables d'émouuoir, & les mettant dans leur plus beau iour, trouue en meſme temps le moyen de couurir celles qui ont quelque efficace contraire; s'il y inſiſte, s'il l'inculque, s'il dreſſe la batterie de ſes exhortations contre les difficultés qui s'oppoſent à l'effect de

sa persuasion ; enfin, s'il n'oublie rien de toutes les circonstances lesquelles sont à obseruer pour donner à la faculté l'impulsion & l'ébranlemẽt dans lequel son alteration consiste. Ie dis donc qu'encore cela n'est-il point capable d'oster à l'action sa liberté. La raison en est en ce que i'ay desia dit cy dessus, c'est qu'elle ne procede d'ailleurs que de la consultation que l'entendement à faite sur la nature de son obiet, & des raisons qui l'ont induit à s'y porter. Et comme le caractere infaillible d'vne action inuolontaire est le regret qu'on a de la faire, le témoignage pareillement irrefragable d'vne action libre & volontaire, est le contentement qu'on y prend. Or plus l'obiet est attrayant, & plus il determine la faculté puissamment, plus aussi est agreable l'action, & plus prend on de contentement à la faire. Et ce seroit, comme Aristote l'a excellemment bien remarqué, vne merueilleuse absurdité, que de s'imaginer qu'vn homme eust esté violenté, ou autrement endommagé

magé en sa liberté, dans vne action à laquelle il n'a point esté pousſé sinon par ſes propres appetits, ny attrait que par la ſeule volupté qu'il a ou ſentie ou eſperée à la faire. Car ſi les actions violentes ſont celles dans leſquelles nous ſouffrons quelque contrainte en nos inclinations, de ſorte que nous ſommes forcés à y ſuiure d'autres mouuemens que les noſtres propres, quelles ſeront les libres & les volontaires ſinon celles que nous faiſons de noſtre bon gré, & parce ſeulement que nous auons eſtimé que nous y trouuerions du contentement ou de l'auantage ?

DE LA FELICITE' DE l'homme, & ſi en l'integrité elle euſt eſté actiue ou contemplatiue.

IL y a eu autrefois dans la Grece de deux ſortes de perſonnages extraordinairement ſignalés. Les vns

estoyent les Philosophes, qui s'adonnoyent à la contemplation des choses, & qui ne se mesloyent point du gouuernement des Republiques, ny de l'administration des affaires de la guerre, sinon dans le Cabinet, & autant que le peut permettre vne vie retirée du tracas du monde, & de toutes sortes d'emplois. Tels ont esté Socrate, & Platon, & Aristote, & plusieurs autres, qui à la consideration des choses de la Nature & de la Morale, ont bien encore adiousté la connoissance des diuerses formes des Estats & des Republiques, les maximes generales de leur gouuernement, & les idées de leurs loix, mais qui neantmoins se sont abstenus du maniment des affaires mesmes. Les autres estoyent les Politiques, qui se chargeoyẽt des Magistratures de leur pays, & de la conduite des armées, tellement que les affaires de la paix & de la guerre passoyent par leurs mains, en reduisant à la pratique & à l'action ce que les autres se contentoyent de contempler en des notions vagues &

indeterminées. Or toute election de vie, & toute occupation raisonnable des creatures intelligentes, se proposant quelque bien pour but; & le dernier bien ou le dernier & souuerain but auquel elles tendent, estant leur felicité; ces grands hommes n'ayant point de certaine connoissance d'aucun autre supreme bonheur, que de celuy auquel ils pouuoyent paruenir en cette vie, chacun d'eux le colloquoit en cette forme de viure qu'il auoit voulu choisir. Et de là semble estre née la distinction de la felicité Actiue & de la Contemplatiue, auecque la question touchant celle laquelle est à preferer des deux, qu'Aristote propose à la fin de sa Morale, & que l'émulation de ces grands hommes, & l'affection qu'ils auoyent chacun pour le parti qu'il suiuoit, a fait agiter auec chaleur, mesmes entre ceux qui s'appelloyent Sages. Vray est qu'il y en a eu quelques vns qui ont meslé la Contemplation auec l'Action. Car Xenophon, apres auoir esté disciple de Socrate assés long-

temps, embrassa la profession de la guerre, & y acquit vne grande reputation. Pericles, qui s'estoit tout à fait donné aux affaires d'Estat, écoutoit soigneusement & familieremēt Anaxagoras, Philosophe fort celebre. Epaminondas s'est rendu si excellent en toutes les deux professions, de la science & des armes, qu'il en a esté également en admiration aux Philosophes & aux Guerriers. Et entre les Romains, Ciceron, Lucullus, Caton d'Vtique, & quelques autres, se sont en quelque sorte partagés à la contemplation & à l'action, vacquant à l'estude de la Philosophie d'vn costé, & de l'autre aux affaires de la Republique & à la conduite des armées. Mais de la plus part de ceux-cy la vraye & propre occupation estoit celle de la Politique ou de la profession militaire, ausquelles ils ont fait seruir l'estude des belles sciences, pour s'en rendre meilleurs Capitaines ou plus eloquens Orateurs. Et Ciceron dit ouuertement qu'il ne s'appliquoit ny à la lecture des Philosophes, ny a

composer des écrits Philosophiques, sinon parce qu'il ne tenoit plus au gouuernement de la Republique & au maniement des affaires, la place qu'il y auoit autrefois. Or en cette conteſtation les Philosophes ont eu cet auantage, qu'ils auoyent & le loisir & la capacité d'écrire, au lieu que peu d'entre les autres ont mis la main à la plume pour soustenir leurs sentimens; tellement que l'opinion qui mettoit la felicité dans la vie contemplatiue, a preualu dans les liures & dans l'esprit des sçauans. Et veritablement la principale raison qui fait pancher Aristote de ce costé là, merite d'estre attentiuement considerée. Car il dit que si la felicité consiste dans les belles operations de l'ame, comme il l'a prouué au commencement de sa Morale, il est raisonnable de croire qu'à comparer ces operations les vnes auec les autres, la felicité sera plustost dans celles qui sont plus excellentes, que dans celles qui le sont moins. Or est-il que les plus excellentes facultés produisent les plus belles ope-

rations, & que d'entre toutes les facultés celle de l'entendement, par laquelle nous vacquons à la contemplation, eſt ſans aucune difficulté la premiere & la plus noble. A quoy l'on peut encore adiouſter que ſes operations ſont plus iuſtes & plus regulieres que celles des autres puiſſances de nos eſprits. Parce que l'entẽdement a pour principal obiet la verité, dont la nature eſt fort definie en elle meſme, & ſi bien caracteriſée dans la pluſpart de ſes ſuiets, qu'on la y void ſans beaucoup de peine, & qu'on la y comprend fort exactement. Au lieu que les operations des autres facultés dans l'exercice des vertus ſoit morales ou politiques, dependent d'vne infinité de circonſtances qu'il eſt malaiſé d'adiuſter, & ſe déployent ſur des ſuiets ou muables en eux meſmes, ou qui preſentent diuers viſages, qui donnent de la peine à la prudence la plus exquiſe, pour y trouuer, comme dans vn cercle mobile, le centre dans lequel conſiſte la vertu de l'action. Cette conſidera-

tion d'Aristote n'est pas à mespriser non plus. C'est que plus le bonheur de l'homme approche de celuy de la Diuinité, plus doit-il estre estimé excellent & souhaittable. Or estime ce Philosophe, que si Dieu vacque auec vn souuerain contentement à quelque chose, comme il n'en faut pas douter, ce doit estre à la contemplation. Et si ce grand personnage eust eu de Dieu & du Monde les sentimens & les connoissances que nous en auons maitenant, il eust encore prononcé cela beaucoup plus hardiment qu'il n'a fait, tant parce que l'estre de Dieu mesme est digne de l'eternelle contemplation de sa souueraine intelligence, que parce qu'elle n'a point eu d'autre obiet reellement existent dans tout le cours de l'eternité qui a precedé la creation. C'est aussi vne chose qui merite qu'on ne la passe pas sous silence, que pour s'adonner à la contemplationdes choses, il n'est besoin sinon d'obiets, qui ne manquent iamais à l'entendement, parce que Dieu & la Nature en four-

nissent eternellement : tellement que quand le premier homme fust demeuré tout seul au monde, il eust peu estre toujours heureux de cette sorte de felicité : au lieu que l'exercice de la plusparт des vertus morales, & encore plus des politiques & des militaires, requiert necessairement le commerce auec d'autres hommes, comme font la Iustice & la Vaillance, la Magnificence & la Liberalité. Et de plus, pour la contemplation l'homme n'a quasi besoin que de ses facultés seulement, ou si quelques autres aides luy sont necessaires, peu luy peuuent aisément suffire, & qui encore sont fort faciles à trouuer. Mais quant aux vertus Morales, Politiques & militaires, ny la liberalité, ny la magnificence, ny la Vaillance, ny la dexterité dans le maniment des affaires d'Estat, ny les qualités de general d'armée & de bon gouuerneur de Republique, ne se peuuẽt pas exercer sãs l'assistance de beaucoup de choses, dont le recouurement n'est pas fort aisé. Or semble-t-il que le bonheur

doiue estre vne chose si pleine, & qui se suffise à soy mesme de telle sorte, qu'elle n'ait point besoin du secours d'aucune autre chose de dehors. Ioint que la volupté qui vient de la Sagesse, telle qu'Aristote la descrit, c'est à sçauoir comme vne vertu purement intellectuelle, dont l'operation consiste en la Contemplation, est beaucoup plus en la disposition du Sage, qui est maistre de son operation, pour contempler quand il luy plaist, que non pas celle qui naist de l'vsage des autres vertus, l'exercice desquelles, faute d'obiet ou de moyens, n'est pas toujours en nostre puissance. Aristote adiouste à cela que les vertus militaires & politiques tendent à l'establissement du repos des Estats & des Republiques. Car les legislateurs ne font point de reiglemẽs sinon pour cela, & la guerre mesme ne se fait que pour la paix, afin que la Republique iouïsse d'vn calme plus asseuré & plus tranquille. Or est le repos si propre à la vie contemplatiue, qu'il semble que les hommes ne font la

guerre, & n'establissent des loix sinon afin de donner aux autres, & de pouuoir auoir eux mesmes le moyen de contempler tout à leur aise, & de vacquer à l'acquisition de la Sageſſe, & du contentement qui en naist. En effect la Politique à pour but la felicité de l'Estat, laquelle on estime consister dans vn repos abondant en toutes les commodités qui mettent les hommes à leur aise. Or ce repos & cet aise ne semblent pas estre assés nobles d'eux mesmes pour estre desirés comme la derniere fin des honnestes gens. A quoy donc les rapporterons nous sinon à les faire seruir aux belles fonctions de l'entendement, à qui l'aise & le repos donnent le moyen de s'appliquer à la contemplation des choses ? Car ny les festins, ny le ieu, qui sont les passetemps ordinaires de ceux qui iouïssẽt d'vn profond repos, & qui ont toutes choses à souhait, ne font pas la felicité de ceux qui pesent comme il faut la dignité de l'estre de l'homme. Si Aristote eust bien sçeu quelle est l'origine du Monde, &

quelle deuoit estre la condition des hommes s'ils eussent persisté dans l'integrité de leur creation, il en eust tiré vn grand argument pour son sentiment contre l'opinion contraire. Car il eust dit que la felicité qui approche le plus de l'estat auquel Dieu auoit mis l'homme au commencement, est, sans aucune difficulté, la plus souhaittable; parce que la condition dans laquelle nous nous trouuons maintenant, n'est, pour le dire ainsi, que le débris de nostre naufrage. Cõme donc la restauration de toutes autres choses n'est rien sinon leur restablissement dans leur premiere constitution, tellement que la reformation en est plus ou moins parfaite à proportion de ce qu'on les fait remonter vers leurs principes, ou qu'on les en tient éloignées, il est raisonnable de croire que plus les hommes se raprocheront de cet heureux Eden auquel Dieu les auoit colloqués, plus se pourront ils vanter d'estre paruenus à la iouïssance de leur vray bonheur, à le considerer en l'estat de la Nature. Or est-il certain

qu'en cet Eden il n'y euſt point eu de lieu pour cette felicité actiue que Pericles, pour exemple, & les autres Politiques ſe propoſoyent autrefois, parce qu'on n'y euſt connu ny la guerre ny les intrigues ordinaires des affaires qu'on nomme d'Eſtat, & que dans cette plantureuſe iouïſſance de toutes ſortes de commodités, la principale & plus ordinaire occupation des hommes euſt eſté dans la contemplatiõ des Eſtres de l'Vniuers. Neantmoins, comme l'homme n'eſt pas ſeulement compoſé d'entendement, mais que diuerſes autres facultés concourent à la conſtitution de ſa nature, il eſt certain qu'il ne faut pas exclurre l'Action du rond de ſa felicité, & ce ſera bien fait de finir cette premie-Partie de la Morale par les conſiderations qu'il faut faire ſur cette matiere.

Puis que deux natures entrent dans la compoſition de noſtre eſtre, a ſçauoir celle de l'animal & celle de l'homme, le ſouuerain bonheur auquel nous tendons naturellement doit ſe rapporter à l'vne & à l'autre conioin-

tement. Mais puis que de ces deux natures celle de l'homme eſt incomparablement plus excellente que celle de l'animal, il faut que la felicité qui nous conuient entant qu'hommes, ſoit ſi éleuée au deſſus de l'autre, qu'elle nous vienne preſque ſeule en conſideration. Le bonheur de l'homme donc euſt à la verité en partie conſiſté dans la perfection des operations de tous les organes de ſes ſens, & par conſequent dans la iouïſſance des obiets qui leur ſont deſtinés par la Nature. Car ce n'eſt pas eſtre parfaitement heureux que d'eſtre mutilé en ſes membres, perclus de quelques vnes de leurs fonctions, deſtitué des moyens & des occaſions d'exercer leurs operations auec contentement, & priué des aides & des commodités de cette vie animale & naturelle. Et ce que tant de gens mettent tout leur ſouuerain bien dans la poſſeſſion des auantages qui nous conuiennent entant que nous ſommes animaux, eſt bien vne grande & pernicieuſe erreur à la verité, mais c'eſt vne preuue

quand & quand qu'au moins en font ils vne partie. Car on ne s'y laisseroit pas aller auec tant d'excés, & cette sorte de vie n'auroit pas tant de sectateurs, si sa iouïssance auec moderation n'auoit quelque chose de bon & de recommandable en elle. Et de cela nous auons encore vne preuue plus certaine en ce que Dieu auoit fait l'Eden si delicieux, qu'il a serui d'image & de representation à la demeure des cieux mesmes. Les riuieres qui y couloyent, les boccages dont il estoit couuert, les arbres desquels il estoit planté, l'excellence des fruits qui y abondoyent, & generalement toutes les choses exquises & souhaittables desquelles il estoit remply, fourniſſoyent bien à la verité à l'entendement de l'homme des occasions de s'éleuer à de belles cõtemplations, mais leur premier & plus naturel vsage consistoit en la satisfaction des sens, d'où naissoit la felicité de cette vie que i'ay nommée animale. Si bien que cela estant de l'institution du Createur & de sa destination, c'est

aller directement contre la Raiſon, & affecter vne ſapience qui eſt au deſſus de noſtre condition, que de forclorre entierement cette ſorte de contentement de la definition du bonheur naturel de l'homme. Mais, comme i'ay dit, c'en eſt la moins conſiderable partie, ſans aucune comparaiſon; de ſorte qu'il n'en faut point faire d'eſtat au prix de celle qui conuient à nos facultés raiſonnables. Or nous auons dit ailleurs qu'il y en a de deux ſortes en nous. Car les vnes ſont raiſonnables en elles meſmes, & les autres ne le ſont que par dependance & par participation, parce qu'elles ſont capables d'obeïr à la Raiſon. Et il eſt hors de conteſtation que ces parties inferieures de nos ames, qui ne raiſonnent point en elles meſmes, mais qui reçoiuent ſeulement l'impreſſion de la Raiſon, ſont moins nobles que les autres : tellement que les operations ſuiuant la nature des facultés qui les produiſent, tout ce qui peut proceder de l'Iraſcible & de la Concupiſcible en nous, & toutes les ver-

tus dont elles peuuent estre le suiet, ne sont nullement à egaler aux habitudes & aux productions de nos Puissances plus releuées. L'autre partie donc de la felicité de l'homme eust cõsisté dans les actions des vertus que l'on appelle Morales, & dont Aristote donne la direction à la Prudence, qui est vne vertu intellectuelle, mais leur propre siege pourtant est à son aduis dans ces deux brãches de l'Appetit sensitif. C'est là qu'est la Temperance, c'est là qu'est la Vaillance, c'est là qu'est la Mansuetude ou la Debonnaireté, c'est là que sont toutes ces qualités que l'on appelle proprement *Mœurs*, parce que ce sont des habitudes qui s'acquierent en accoumant cet Appetit à s'emouuoir où, & quand, & autant comme il faut, & ny plus ny moins qu'il ne faut, selon que les Philosophes en determinent les circonstances. Or estoit bien certes cette partie de la felicité de l'homme merueilleusement excellente ; parce qu'encore qu'il y eust eu quelques vnes de ces vertus qui luy eussent

eſté inconnuës, dautant qu'il n'euſt point eu de ſujet de les pratiquer, comme la Vaillance & quelques autres, il euſt poſſedé les autres dans vn ſi haut point de perfection, & en euſt exercé les operations auec tant d'exactitude & de vigueur, qu'il n'euſt en cela rien du tout manqué à la plenitude de ſa beatitude. Que ſi vous venés à vous former dans l'entẽdement l'idée d'vn homme parfaitement vertueux de cette ſorte de vertu, & qui la fait paroiſtre en toutes ſortes de belles & importãtes occaſiõs par des actions éclattantes, & que puis apres vous en veniés faire comparaiſon auec vn homme parfaitement ſain, & qui vſe de ſes ſens corporels auec tout le contentement qui ſe peut imaginer, vous reconnoiſtrés aiſément que la condition de celuy-cy eſt infiniment inferieure à la nobleſſe & à la dignité de la condition de l'autre. Neantmoins, ſi vous mõtés encore plus haut à la conſideration de ſes autres facultés, vous reconnoiſtrés pareillement que ce n'eſt pas là le ſupréme degré de

son excellence. Ces facultés donques consistent en l'entendement & en la volonté, desquelles nous auons dit cy dessus que la liaison est si estroitte, & la dependance de la seconde à la premiere, si necessaire & si inuiolable dans la Nature, que quelques vns ne les prenent que pour vne puissance seulement. Ie les ay pourtant distinguées, & les ay considerées comme differentes en leurs operations, assignant à l'entendement la faculté de connoistre les obiets, & à la volonté celle de les appeter ou de les fuir, selon la notion que l'entendement en a formée. Or quant à l'entendement, i'ay dit ailleurs qu'il y a de deux sortes d'obiets qui peuuent contribuer à sa beatitude. Car il y en quelques vns de la connoissance desquels, quand il la possede vne fois, il demeure entierement satisfait, sans que la volonté s'en émeuue. Telles sont toutes les choses qui s'enseignent dans les sciences speculatiues, comme la Physique, la Geometrie, l'Astronomie, & les autres disciplines Mathematiques,

soit pures, soit composées, dont tout le contentement qu'on en tire consiste à les sçauoir seulement, sans que cela tire aucune action en consequence. Et comme il est certain que la possession de ces connoissances tient quelque place considerable en la felicité de l'homme, aussi ne faut-il pas douter qu'elles ne luy ayent esté données au commencement. Si ce n'estoit pour en auoir toutes les particularités, & toutes les conclusions & les demonstrations presentes à l'entendement, au moins estoit-ce pour y en auoir les principes & les notions generales imprimées si nettement, qu'il n'eust eu peine quelconque à y faire incontinent des progrés entierement admirables. Mais neantmoins quelque contentement qu'il eust peu tirer de là, ce n'estoit pourtant pas le comble de sa felicité, en partie parce qu'il y a encore d'autres obiets beaucoup plus excellens que ceux là, en partie parce que ceux-là laissent la volonté destituée de sa perfection, en ne l'excitant point à des

operations qui soyent dignes d'elle. Les autres obiets donques de la connoissance desquels dependoit le bonheur de l'homme, sont ceux qui estans en eux mesmes d'vne souueraine excellence, ont encore cela de propre qu'ils excitent la volonté à ses actions; & ce sont ceux dont i'ay cy dessus parlé si amplement, à sçauoir l'homme, qu'il a deu connoistre pour l'aimer autant que soy, & Dieu, la connoissance duquel l'a deu porter à l'aimer infiment plus que soy encore. Et pour ce qui est de l'homme, i'ay taſché de le representer assés particulieremẽt sous les diuerses relations qui deuroyẽt embraser la charité de l'esprit humain, & ie croy que qui considerera attentiuement ce que i'en ay dit, trouuera que c'estoit vn sujet merueilleusemẽt aimable. De sorte que si de la vehemence de nos affections nous pouuions égaler la dignité de cet obiet, seulement selon ce que i'en ay dit, les mouuemens de la charité dont nous nous embrasserions mutuellement, seroyent ardẽs & sinceres à merueilles.

Mais nous auons ce malheur depuis que nous sommes decheus de nostre integrité, qu'encore que nous iugions assés bien de la nature & de la dignité des choses lors que nous les considerons pour les expliquer & pour en discourir seulement, si est-ce que quand il faut ramener à la pratique les enseignemens que nous en tirons, nos actions demeurent bien loin au dessous de nos connoissances. Et la raison de cela est que tandis que nous vacquons simplement a la contemplation des choses, nos ames sont en repos, sans trouble, & sans agitation de la part des passions : au lieu que quand il faut agir, il s'y vient toujours mesler quelque chose de nos interests, qui nous couure tout à fait l'obiet, de sorte que nous ne le voyons plus tel qu'il estoit auparauant, ou à tout le moins la passion le nous obscurcit tellemẽt, que nous n'apperceuons sinon vne partie de son excellence. L'amour donc se mesurant naturellement à la proportion de la connnoissance que nous auons des qualités loüables de ce

que nous aimons, & la connoissance que nous en auons estant alors extrémement offusquée par la passion, il ne se peut euiter que l'amour qui s'en produit, ne soit aussi extrémement foible & languissante. Mais en l'estat de l'integrité, tans s'en faut que les passions eussent obscurci la connoissance de l'obiet, qu'au contraire, nous y eussions découuert des motifs d'estime & d'affection que nous n'y apperceuons pas maintenant, & de ceux là mesmes que nous y voyons, nous en eussions veu l'idée infiniment plus au net; ce qui eust remply nos esprits d'vne dilection enuers le prochain, dont la vehemence & la pureté nous est à cette heure entierement inconceuable. Quant à Dieu, il faut necessairement aduouër que la reuelation qu'il nous à donnée de soy mesme depuis le peché, & nommément par la predication qu'il nous a fait faire de son Euangile, nous a découuert en luy des mysteres que l'homme n'y connoissoit pas au commencement, & peut-estre mesmes

des proprietés, dont il eſt certain qu'il n'y euſt point eu d'vſage. Car la iuſtice ayant pour obiet la creature pechereſſe, & la miſericorde, la creature pechereſſe à la verité, mais repentante; là où il n'y euſt point eu de peché, il n'y euſt point eu de neceſſité de ſe repentir, ny par conſequent point de lieu à l'exercice de ces deux vertus diuines. Tellement que ſi les hommes euſſent éleué leurs eſprits iuſques à la connoiſſance de ces deux glorieux attributs qui font à cette heure le principal de la connoiſſance que nous auons de la diuinité, il euſt fallu que c'euſt eſté ſeulement à l'aide de ce raiſonnement, c'eſt que l'eſtre de Dieu doit eſtre accompli de toutes les perfections imaginables. Car quant à y monter comme l'on fait à la connoiſſance des cauſes par la conſideration de leurs effects, c'eſt choſe qui ne ſe pouuoit pas, puis qu'elles n'euſſent point eu d'employ dans l'integrité de la Nature. Ie diray encore quelque choſe de plus. C'eſt que meſmes des proprietés de Dieu que

l'homme euſt peu connoiſtre par leurs effects, comme eſt la Sageſſe, & la Puiſſance, & la Bonté, la reuelation eſt à cette heure incomparablement plus pleine qu'elle n'eſtoit au commencement : parce qu'encore qu'elles ſe fuſſent manifeſtées dans vn fort haut appareil en la creation de l'Homme & de l'Vniuers, ſi eſt-ce que la reſtauration de l'vn & de l'autre par noſtre Seigneur Ieſus Chriſt, eſt vn œuure où elles éclattent beaucoup plus magnifiquement, & où elles ſe ſont infiniment plus ſignalées. Mais comme la veuë du corps ſe fait par la rencontre de la faculté des yeux auec les choſes viſibles, lumineuſes, & colorées, l'acquiſition de la connoiſſance d'vn obiet ſe fait par l'application de la faculté de l'intellect ſur l'obiet meſme. De ſorte que l'obiet a beau eſtre lumineux & éclattant, ſi la faculté de l'intellect n'eſt bien diſpoſée, c'eſt comme ſi vous preſentiés des choſes bien colorées & bien lumineuſes à de mauuais yeux, qui ne ſont pas capables d'y faire aucune bonne

operation : & vaudroit mieux n'auoir qu'vn obiet mediocre, pourueu qu'il y euſt beaucoup de force & de lumiere dans la faculté de l'intellect, que non pas qu'il y euſt beaucoup de ſplendeur autour de l'obiet, & peu de vigueur dans l'intelligence meſme. C'eſt pourquoy pour ſi glorieuſe que ſoit maintenãt la reuelation que nous auons de la Diuinité, nous ne la connoiſſons pourtant que fort imparfaitement, parce que nos entendemens ſont tenebreux : d'où vient que l'amour que nous luy portons eſt merueilleuſement au deſſous de ce que requerroit la clarté de ſa reuelation. Au lieu qu'en l'integrité de la Nature, bien que l'obiet n'approchaſt pas de la ſplendeur dont il eſt maintenant ſi rayonnant, ſi eſt-ce que l'entendement de l'homme euſt eſté ſi parfaitement bien conſtitué, que s'il n'en euſt compris toute la grandeur, & s'il n'en n'en euſt egalé toute la dignité, (ce qui ne ſe pouuoit pas à cauſe de ſon immenſité,) au moins la connoiſſance qu'il en euſt acquiſe euſt elle eſté

parfaitement proportionée à la mesure de la reuelation dans laquelle il s'estoit manifesté. Si donc nous nous figurons vn entendement qui vacque perpetuellement & sans aucun destourbier, à la contemplation & du monde & de soy mesme; qui mesure tous les degrés de la puissance de la cause qui a tiré toutes choses du sein du neant; qui approfondist & qui déploye tous les replis de la sagesse qui leur a donné vn si bel agencement, & qui les a reuestuës de si admirables formes; qui void presque toute l'étenduë, & qui sonde la profondeur de la Bonté laquelle a incité & l'vne & l'autre de ces vertus à se produire en ce bel effect; & enfin qui s'esleue par ces degrés à la connoissance de l'eternité, de l'infinité, & de la simplicité incomprehensible de cet Estre qu'on appelle Dieu, nous comprendrons aisement quelle eust esté la felicité de l'Homme. Car d'vn costé cet obiet estant en soy mesme excellent au delà de tout ce que la creature en peut conceuoir, la possession de sa

connoissance eust donné à l'entendement de l'homme vne souueraine perfection : & de l'autre ce mesme obiet estant aimable à l'egal de ce qu'il est excellẽt, il eust imprimé de soy dans la volonté des sentimens d'amour & de veneration qui en eussent rempli toutes les puissances. Tellement que la felicité de l'homme consistant dans la perfection des operations de ses plus belles & plus nobles facultés, & l'entendement & la volonté tenant indubitablement ce rang, l'vn s'appliquant à la contemplation de la Diuinité, & l'autre s'excitant à l'aimer & à la venerer, autant comme elle l'eust peu, à l'egal de sa dignité, ses operations eussent esté au plus haut point de perfection auquel elles eussent peu monter, & son bonheur par ce moyen accompli de tous les degrés & de toutes les sortes de bien dont l'estat de la Nature estoit capable. Que si la volupté qui naist du sentiment de ses operations, peut encore donner quelque pointe au goust de la felicité, comme de fait c'est vne

chose merueilleusement douce à l'intellect que de connoistre, & vne chose merueilleusement agreable à la volonté que d'aimer, cette connoissance & cette amour d'vn si admirable obiet en de si belles facultés, deuoyēt estre detrempées dans vn contentement inenarrable. Et de là il est aisé de iuger combien c'est auec bonne raison qu'on a accoustumé de dire que cõme Dieu est le souuerain bien de l'homme, aussi est-ce la fin à laquelle il doit rapporter vniuersellement toutes ses actions. Car toutes les operations de ses sens doiuent seruir à son intellect, selon l'institution de la Nature, qui a destiné les facultés inferieures au seruice & au bien de celles qui sont au dessus. Et toutes les operations de son intellect enfin se terminent à Dieu, selon l'institution de la Nature pareillement : parce qu'elle a destiné les facultés pour leurs operations, & que leurs operations ne se pouuant produire que sur des obiets, elles doiuent entre tous ceux que la Nature leur a destinés, chercher &

constituer pour leur derniere fin, l'Estre dont tous les autres sont decoulés, & auquel ils se rapportent. Car c'est de luy, & par luy, & pour luy que sont toutes choses, & par consequent aussi c'est luy à qui appartient gloire & loüange d'eternité en eternité.

FIN.

TABLE DES MATIERES DE CE LIVRE.

DEssein & diuiſion de l'ouurage. pag. 10.
De l'homme, & de ſes principales facultés. pag. 17.
Continuation de la conſideration des principales facultés de l'homme & de leurs operations. pag. 44.
Des operations de l'intellect en particulier. pag. 67.
Des operations de l'intellect à l'égard des obiects qui induiſent à quelque action. pag. 83.
Quelles ſont les actions volontaires de l'homme, & quelles non. pag. 100.
Conſideration de la fin des actions des hommes; & nommément de la principale & derniere. pag. 116.

Consideration du souuerain bien de l'homme. pag. 126.
Consideration plus precise du souuerain bien de l'homme en son integrité. pag. 155.
Continuation de la consideration du souuerain bien de l'homme en l'integrité de sa nature. pag. 182.
Preparatif à la consideration des obiets des actions morales de l'homme. pag. 232.
De ce que la Nature pouuoit enseigner de Dieu au commencement ; & des deuoirs de pieté que l'homme estoit tenu de luy rendre. pag. 247.
Consideration plus particuliere de ce que la Nature enseignoit de Dieu au commencement, & des deuoirs de pieté qui deuoyent venir en consequence : Et premierement de ce qu'il n'y en a qu'vn. pag. 267.

Consideration de ce que la Nature enseignoit de Dieu à l'égard de son estre spirituel & inuisible ; & du deuoir de pieté qui en resultoit. pag. 280.
Consideration de ce que la Nature enseignoit de Dieu au commencement, à l'égard de sa Prouidence ; & de l'instruction que l'homme en deuoit tirer pour la pieté. pag. 295.
Consideration de ce que la Nature pouuoit enseigner à l'homme touchant la maniere de seruir Dieu. pag. 307.
Suite des considerations precedentes. pag. 325
Consideration generale des deuoirs de l'homme enuers son prochain pag. 345
Consideration plus particuliere des diuers

uers deuoirs de charité dõt les hommes ſont tenus les vns aux autres: Et premierement du deuoir du mary & de la femme entr'eux, & puis apres, des enfans enuers leurs peres & meres. pag. 359.
Des autres deuoirs des hommes entr'eux, & premierement en ce qui regarde la conſeruation de la vie du prochain. pag. 389.
Des deuoirs de l'homme enuers ſon prochain, en ce qui regarde l'honneur & la pudicité du mariage. pag. 415.
Des deuoirs de la Iuſtice naturelle en ce qui eſt de la conſeruation des biens du prochain. pag. 445.
Des deuoirs de l'homme enuers ſon prochain, en ce qui eſt de la conſeruation de ſa reputatiõ. pag. 462.
De la nature de la Conuoitiſe, &

comment elle eſt mauuaiſe ou non.
pag. 481.
Des deuoirs de l'homme enuers ſoy meſme, en ce qui eſt de l'exercice de la vertu en l'eſtat d'integrité: Et premierement en ce qui s'appelle modeſtie. *pag.* 504.
Des vertus homiletiques, ou qui regardoyont la conuerſation, en l'integrité de la Nature. *pag.* 522.
De l'vſage de la vertu qu'on appelle Vrbanité, dans l'integrité de la Nature. *pag.* 545.
Des vertus de l'homme en l'vſage de la Volupté. *pag.* 561.
De la liberté de l'homme, en l'integrité de la Nature. *pag.* 602.
De la felicité de l'homme, & ſi en l'integrité elle euſt eſté actiue ou contemplatiue. *pag.* 625.

ERRATA.

PAg. 34. lin. der. *lisés*, ne s'émeut point, *sans virgule*. Pag. 6. lin. 1. *lisés* qui empesche. Pag. 87. lin. 8. *lisés* reflexion. Pag. 91. lin. 6. *lisés*, deliberation, de la fin. Pag. 93. lin. 4. *effacés* sur. Pag. 94. lin. 2. *lisés*, la resolution. Pag. 140. lin. 9. *lisés*, & le châtouïllent. Pag. 185. lin. 23. *lisés*, de nostre. Pag. 205. lin. 11. *lisés*, tonnerres. Ibid. lin. 12. *lisés*, tourbillons. Pag. 229. lin. penult. *lisés*, nous serions. Pag. 252. lin. 4. *lisés*, en quoy l'homme pouuoit. Pag. 263. lin. 5. *lisés*, aboutissoyent. P. 269. lin. 16. *lisés*, du tout point. Pag. 286. lin. 11. *lisés*, continuées. Pag. 298. lin. 4. *lisés*, conserueroit. Pag. 345. lin. 5. *lisés*, des hommes enuers Dieu. Pag. 348. lin. 1. *lisés*, quelle qu'elle puisse. Pag. 384. lin. dern. *lisés*, scrutateur. Pag. 399. lin. 6. *lisés*, de le luy. Pag. 426. lin. 9. *lisés*. pouuant. Pag. 429. lin. 9. *lisés*, de la brut. Pag. 443. lin. 25. *lisés*, s'il y a. Pag. 444. lin. 4. *lisés*, en leur. Pag. 445. lin. 16. *lisés*, possession desquelles. Pag. 489. lin. 11. *lisés*, il y a. Pag. 606. lin. 18. & 19. *lisés*, l'empeschast. Pag. 622. lin. 14. *lisés*, presupposons. Pag. 640. lin. 18. & 19. *lisés*, acçoustumant.